



HAL
open science

Les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : de la bibliothèque coloniale à la littérature africaine contemporaine

Herman Phillippe Sanon

► **To cite this version:**

Herman Phillippe Sanon. Les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : de la bibliothèque coloniale à la littérature africaine contemporaine. Littératures. Université de Strasbourg, 2022. Français. NNT : 2022STRAC012 . tel-03972786

HAL Id: tel-03972786

<https://theses.hal.science/tel-03972786>

Submitted on 3 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

EA 1337 Configurations littéraires

THÈSE présentée par :

Herman Philippe SANON

soutenue le : **22 septembre 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline : Littératures françaises et francophones

**Les enjeux de la vocation chrétienne en
Afrique subsaharienne. De la bibliothèque
coloniale à la littérature africaine
contemporaine**

THÈSE dirigée par :

M. MANGEON Anthony

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme RANAIVOSON-HECHT Dominique

MCF-HDR, Université de Lorraine

M. GARNIER Xavier

Professeur, Université de Paris III

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Mme CHAVOZ Ninon

MCF, Université de Strasbourg

DÉDICACE ET REMERCIEMENTS

Dédicace

Que vous soyez toujours de cette terre ou déjà dans l'au-delà, c'est à vous tous que je dédie ce travail de recherche. La plupart d'entre vous sont entrés véritablement dans ma vie pour avoir croisé un jour mes pas vagabonds en quête d'un surcroît d'humanité et de divinité. Céder à la tentation de vous nommer tous ici, c'est courir assurément le risque de ne jamais vous identifier vraiment. Pour autant, ne rien écrire à votre sujet, je ne le puis.

Et pour cause : sans vous, je suis peu de chose. Avec vous, énormément de possibilités comme horizon. C'est du reste fort de tout cela que je me suis surpris engagé dans cette passionnante mais éprouvante aventure humaine et intellectuelle qu'est la rédaction d'une thèse de doctorat en Lettres Modernes.

Remerciements

Vous m'avez donné la vie et avez assuré ma scolarité. Je vous suis donc infiniment reconnaissant, à toi papa Zacharie Sanou, parti hélas trop tôt à quelques mois du couronnement de ce travail ; et à toi, maman Hélène Damoudalo Sanou.

Je remercie chaleureusement mon directeur de thèse, le Professeur Anthony Mangeon qui, par son savoir-faire intellectuel et sa proximité humaine, a rendu possible la construction du projet de cette thèse et son aboutissement. Mon sincère merci également au Professeur Xavier Garnier qui depuis le mémoire de master à la Sorbonne-Nouvelle Paris 3 a cru en ma capacité de poursuivre plus loin les recherches déjà entamées. Mes remerciements à l'unité de recherche Configurations littéraires de l'Université de Strasbourg qui m'a accueilli durant mes années de recherche.

Ma profonde gratitude à Monseigneur Anselme T. Sanon, archevêque émérite de Bobo-Dioulasso qui a eu l'initiative de ce projet d'études en Lettres Modernes en m'envoyant à cet effet en France ; et à son successeur Monseigneur Paul Y. Ouédraogo qui a eu la patience de me laisser le mener à son terme. À Monseigneur Marc Stenger, évêque émérite de Troyes qui m'a accueilli dans son diocèse avec un cœur paternel et amical.

À mes secrétaires de circonstance pour cette thèse, Marie Rose Kern et Yvonne Schmit, à qui j'ai donné souvent des vertiges avec les textes à saisir et les réécritures de cette thèse qui n'en finissait pas d'être engendrée. À ma « mère-alsacienne » Suzanne Débès, la femme au cœur d'or. Enfin et surtout, une reconnaissance éternelle à la mémoire de ma grand-mère Sèrè Clarisse Sanou qui m'a aimé, soigné et appris que dans la vie, être homme, c'est être debout.

Avertissements aux lecteurs

Pour faciliter la lecture de cette thèse, je n'ai pas adopté l'écriture inclusive.

Dans ce travail, les termes « Évangile » et « évangile », « Église » et « église », auront les significations suivantes. Le mot « Évangile » sera employé pour désigner l'enseignement chrétien. L' « évangile » fera référence à l'un des textes des quatre évangélistes. L' « Église » désigne l'institution universelle ou locale et « église » pour parler de l'édifice du lieu de culte.

Introduction générale

Allez donc, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au Nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde.¹

Cette invitation qui peut s'entendre aussi comme une injonction du Christ est le fondement de la vocation missionnaire de tout chrétien. C'est elle qui fait également que l'Église, dès ses origines, est missionnaire par nature, cherchant inlassablement à s'agréger de nouveaux convertis. Par ce biais, le petit cercle des apôtres et des disciples du Christ s'accrut en s'étendant à des peuples nouveaux, au gré souvent de l'histoire hégémonique des forces politico-militaires en présence. À la faveur de ce qu'on peut appeler des périodes de convulsions historiques successives, le continent africain se retrouvera très tôt en contact avec le christianisme. Déjà au temps de Jésus-Christ le fondateur du christianisme, dans le Nouveau Testament, on trouve plusieurs occurrences mentionnant les liens entre l'Afrique et des personnages importants de cette nouvelle religion. Ainsi, selon l'évangéliste Matthieu, c'est en Égypte que Joseph et Marie trouvent refuge afin que Jésus échappe au massacre des enfants de son âge par le roi Hérode². On a également entre autres épisodes bibliques le baptême de l'eunuque éthiopien par le diacre Philippe³. C'est dire que dès les I^{er} et II^e siècles de notre ère avec l'Afrique de l'Est (Éthiopie) d'une part, et avec l'Afrique du Nord qui faisait partie de la *Romania* d'autre part, des Africains ont été en contact avec la foi chrétienne. En Afrique du Nord, naissent même des communautés chrétiennes pendant l'Antiquité à la faveur de l'occupation colonisatrice romaine en produisant de grands théologiens tels Tertullien de Carthage et Saint Augustin d'Hippone qui ont fait la gloire de l'Église africaine et universelle. Mais ces communautés chrétiennes nord africaines connurent un effondrement soudain consécutif à la chute de l'Empire romain d'Occident en 476. Après cette expansion coloniale romaine en Afrique du Nord, seule l'Église éthiopienne qui n'était pas soumise aux mêmes influences politico-religieuses du monde occidental se perpétua de cette période jusqu'à nos jours. Pour le reste du continent, le christianisme subsiste toutefois ici et là dans le cadre des comptoirs commerciaux, principalement sur les Côtes où s'installent des Portugais et des Espagnols. Cependant, c'est dans le contexte de l'exploration occidentale de l'intérieur du continent africain dont le branle est donné par la conférence de Berlin de 1884-1885, que l'appel à la conversion au christianisme connaîtra un nouvel essor sur le sol africain avec une

¹ Mt 28, 19-20

² Mt 2, 12-23

³ Ac, 8, 26-40

activité missionnaire européenne intense au XIX^e siècle, puis avec les conquêtes militaires et la mise en place de ce qu'on a appelé les « Empires coloniaux ». Et c'est précisément sur les enjeux de la vocation chrétienne de cette période coloniale qui court du XIX^e siècle à nos jours que va porter la présente investigation.

Ce bref aperçu historique en préliminaire de mon introduction générale a ceci d'intéressant qu'il amène implicitement déjà le lecteur à percevoir l'écart qu'il y a entre le christianisme tel qu'il est voulu par le Christ et ce que les hommes peuvent en faire. C'est assurément un fait que dans les contingences de l'Histoire, les rivalités entre nations en contexte colonial ont servi ou desservi la foi chrétienne dans le monde. Pourtant, tel que défini par le Christ, le christianisme est idéalement une religion d'amour qui instaure une fraternité humaine, sans distinction aucune entre nations, peuples et langues. Sur la base de l'amour de Dieu, tous les hommes sont enfants d'un même Père au même titre. Cet amour de Dieu commande celui du prochain à chaque baptisé. Paradoxalement, pour être grand aux yeux de Dieu, il faut se faire humble et le serviteur de tous. Or, qu'elle soit romaine au V^e siècle, ou française du XIX^e au XX^e siècle, la colonisation occidentale⁴, comme toute colonisation, s'est effectuée dans une logique hégémonique dans laquelle se sont inscrits les missionnaires. Robert Delavignette, un administrateur colonial qui ne cache pas sa pratique chrétienne a d'ailleurs écrit : *Christianisme et colonialisme*⁵, qui est un ouvrage fort éclairant sur le lien entre le colonialisme et l'activité missionnaire. Autrement dit, le missionnaire européen s'est retrouvé souvent être de la même nationalité et de la même religion chrétienne que le colonisateur en adoptant une posture et des méthodes asymétriques qui sont sujettes à caution devant la vérité évangélique. Cela n'est-il pas en soi problématique pour le missionnaire, pour son message et pour les évangélisés ?

À ce propos, j'apporte d'entrée quelques précisions terminologiques sur ce qu'il faut entendre par évangélisation, christianisation et la vocation chrétienne. Je recours dans ma réflexion à ces mots sans qu'ils ne soient vraiment de parfaits synonymes. En effet, l'évangélisation qui est parfois utilisée comme un synonyme de christianisation a été souvent employée dans l'histoire récente comme l'activité des missionnaires occidentaux dans le contexte des Missions pour faire adopter le christianisme par de nouveaux peuples. La christianisation est entendue comme la démarche d'expansion de la religion chrétienne dans

⁴ Le concept d'Occident a dans ce travail des contours assez mouvants. L'Occident dont je parlerai dans la partie sur les missionnaires de la période coloniale désigne principalement les États chrétiens d'Europe occidentale surtout cependant que dans les deuxième et troisième parties, il recouvre le monde dont les États Unis sont la tête de proue.

⁵ Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960

un espace territorial donné. On peut ainsi souvent entendre parler de la christianisation d'un pays ou d'un continent à une époque historique donnée comme on entend également de nos jours parler de la déchristianisation d'un pays, d'une région ou d'un continent. En ce qui me concerne dans ce travail, à la dimension de convertir les hommes des contrées lointaines va se rajouter le rapport aux autres religions et à leurs cultures. Christianisation et évangélisation s'entendent donc souvent dans le cadre des Missions comme une démarche de chrétiens, bénéficiant des soutiens matériels, financiers, etc. d'États chrétiens d'Occident qui se projettent dans le monde pour « civiliser » et christianiser d'une manière déterminée et assumée. Dans la postcolonie, la christianisation comme terminologie est moins usitée par rapport à l'évangélisation qui connaît un emploi constant.

La « vocation chrétienne » est la terminologie privilégiée dans l'analyse de mon sujet. Elle a le mérite de remettre l'accent à la fois sur l'appel et l'envoi adressés à tout baptisé. Cette terminologie permet aussi bien à « l'appelant » qu'à « l'appelé » de rester dans la dynamique d'une continuelle conversion personnelle avec la possibilité d'une remise en cause sur la base de sa foi. Cette remise en cause peut être faite par soi-même, ou même par son vis-à-vis, sans que cela ne donne d'emblée dans le conflictuel. Je pense par ailleurs que la vocation chrétienne comprend l'évangélisation et la christianisation, tout en restant dans le registre d'être, par essence, une proposition et non une imposition. *A priori*, elle n'est pas en soi liée à la défense d'intérêts nationaux, de congrégations ou de sociétés, etc. Au demeurant, la vocation du chrétien, c'est d'être à la fois soi-même dans une perpétuelle démarche de conversion, et aussi faire de nouveaux chrétiens par sa parole et son exemple, conformément aux recommandations du Christ que l'on retrouve également en St Marc sous cette formulation : « Allez par le monde entier et prêchez l'Évangile à toute la création ». ⁶

L'état de la question et les motivations du travail

Afin de dissiper vraiment toute équivoque sur le mot « vocation » qui est central dans ce travail, je précise ce qu'il n'est pas dans cette réflexion. Le terme « vocation » n'est vraiment pas à considérer dans son sens fort répandu d'« être appelé à devenir prêtre, religieux ou religieuse. » Dans le langage courant en effet, lorsqu'on parle de vocation, on désigne les aspirants à une vie consacrée. La « vocation » qui dérive du latin *vocatio*⁷ est plutôt à appréhender ici selon son acception étymologique d'« être appelé à ». Donc la vocation est un appel. Vocation chrétienne : un appel à être chrétien, un appel à la conversion chrétienne analysée dans une perspective littéraire et non pas confessionnelle ! Il y a

⁶ Mc 16,15

⁷ *Vocatio* est le substantif du verbe latin *voco*, -as, -are qui signifie « appeler ».

également que le propos de cette thèse ne porte pas sur l'analyse du christianisme dans les sociétés dont sont issus les missionnaires qui partent pour l'Afrique. Enfin, ce travail n'est nullement une tentative d'analyser le christianisme africain en période coloniale et postcoloniale en comparaison d'un christianisme universel. Pour lever toute ambiguïté sur le propos de ce travail, je vais mentionner ces deux observations de Robert Delavignette, un acteur chrétien de l'administration coloniale française, en précisant que je les partage comme constat :

Le christianisme ne varie pas avec les siècles et les contrées. Sa fixité, qui n'est pas de l'immobilité, ne prête à aucune discussion. S'il est porté et parfois submergé en apparence par le courant de l'histoire universelle, dont l'histoire de la colonisation est un élément, il est autre chose qu'une suite d'événements historiques. Il a, certes, son « historicité », mais, s'il est dans ce monde, il n'est pas de ce monde.

Et cette première remarque nous conduit à la seconde : nous ne pouvons pas dissocier le christianisme en pays de mission du christianisme tout court. Il n'y a pas un christianisme par rapport au colonialisme et qui serait isolable d'un autre christianisme par rapport aux nations non colonialistes et aux métropoles.⁸

Ainsi, si mon option dans le cadre de cette réflexion n'a aucune prétention d'étudier le christianisme en Afrique sous l'angle de son corpus théologico-dogmatique qui est plutôt du ressort des sciences religieuses, il y a en revanche que le présent travail s'emploie à l'analyse de la dimension du christianisme qui est digne d'intérêt pour la littérature. Pour le dire comme Jacques Maritain :

C'est sur le christianisme comme ferment de la vie sociale et politique des peuples et comme porteur de l'espoir temporel des hommes ; ce n'est pas sur le christianisme comme trésor de la vérité divine maintenu et propagé par l'Église, c'est sur le christianisme comme énergie historique en travail dans le monde.⁹

En Afrique subsaharienne particulièrement, « le christianisme comme ferment de la vie sociale », « comme porteur de l'espoir temporel des hommes » et « comme énergie historique en travail dans le monde » occupe une place centrale dans la littérature. En effet, avec ce qui a été communément appelé les « Œuvres missionnaires », l'évangélisation du continent fut menée en établissant un lien fort entre éducation religieuse et éducation scolaire. Et comme les premières élites intellectuelles africaines furent formées pour la plupart dans les établissements d'enseignement catholique et protestant, la thématique chrétienne occupa de fait une place importante chez les écrivains et les penseurs. Des travaux de mémoires et bien des recherches du monde universitaire ont déjà abordé avec beaucoup de sérieux la question religieuse dans les œuvres littéraires africaines. En témoignent respectivement les récents travaux de mémoire de Samuele Baroni, *L'Altérité dans l'œuvre des premiers missionnaires*

⁸ Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme* op. cit., p. 43

⁹ Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*, p. 43-44 cité par Kasereka Kavwahirehi dans *Le Prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2013, p. 23

au Lesotho¹⁰, et de la thèse de Pierre Leroux : *Figure christique et messianisme dans les œuvres de Dambudzo Marechera et Tchicaya U Tam'si*.¹¹ Avec de nombreux travaux universitaires sur le christianisme en Afrique subsaharienne, quels peuvent être les motivations, les objectifs et la spécificité de la présente investigation littéraire ?

D'abord il y a qu'en Afrique au Sud du Sahara, la question du christianisme est plus que d'actualité dans les débats qui agitent les sociétés contemporaines où apparaissent beaucoup de tensions et de passions sur des faits, passés et présents, bien ou mal compris et assumés. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, même dans les sphères religieuses africaines et françaises, c'est une problématique qui est abordée aujourd'hui encore dans une stratégie d'évitement comme si l'on n'était pas encore prêt à réfléchir la question dans toute sa complexité en relevant ses bienfaits et ses excès. Je donne pour preuve deux faits divers récents que j'ai personnellement vécus en France avec de proches collaborateurs. Un ancien missionnaire avec lequel je discutais en ce début de juin 2022 sur la mission actuelle en Afrique, essayait de me persuader sur un ton nostalgique qu'ils avaient été « chassés » du continent et que la mission y avait pris fin avec leur départ dans les années 1970. Il a fallu à la fois des arguments et des échanges virils pour que je puisse lui faire se rappeler et admettre qu'effectivement, l'Église était missionnaire avant la période des Missions, et continue d'être missionnaire après la fin du mouvement missionnaire occidental des XIX^e et XX^e siècles. Le second fait divers fut la douloureuse expérience de découvrir que certains prêtres « blancs » au XXI^e siècle encore, sont racistes et peuvent l'exprimer à un confrère prêtre « noir » ! En effet, les civilités d'usage à peine terminées avec ce prêtre lors de notre première rencontre pour faire connaissance puisqu'on serait amenés à travailler ensemble, il me disait sans préambule, mi-confiance mi-avertissement, qu'il se réjouissait de notre future collaboration, et présentait, sur la base de mon profil dont il avait pris connaissance, qu'on allait bien s'entendre et travailler même s'il « n'aime pas vraiment les Noirs »¹². Quelques mois plus tard, il m'a expliqué que les causes de cette haine des « Noirs » étaient familiales car certains de ses oncles et tantes qui étaient dans des congrégations religieuses au Congo belge y avaient été massacrés lors des événements du Katanga ; et des biens familiaux qui y étaient en placement furent ainsi perdus avec les « expropriations » des terres des colons qui en ont résulté. Frustrations et haine au XXI^e siècle liées à un passé religieux et colonial qui s'impose

¹⁰ Samuele Baroni, *L'Altérité dans l'œuvre des premiers missionnaires au Lesotho*, Prof. Anna Soncini (dir.) et Prof. Anthony Mangeon (co.dir.), Master en cotutelle entre les Universités Bologne et de Strasbourg, 2017/2018.

¹¹ Pierre Leroux, *Figure christique et messianisme dans les œuvres de Dambudzo Marechera et Tchicaya U Tam'si*, Xavier Garnier (dir.), thèse de doctorat, Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2016

¹² Son pressentiment était faux car la collaboration n'a duré que quatre mois. Le diocèse m'a affecté dans une autre paroisse où tout se passe bien.

encore à nous aujourd'hui. En ce mois de juin, cette histoire personnelle résonne particulièrement encore en moi avec l'actualité du retour de la « dent » comme dépouille de Patrice Lumumba au Congo son pays natal. Son seul tort est celui d'avoir voulu soustraire réellement à la domination belge le jeune État indépendant dont il était le premier ministre ! Qu'il soit religieux ou politique, le passé est à connaître ; autrement, nous nous condamnons à le subir en le revivant sans le savoir. On croit connaître le christianisme à partir de l'enseignement religieux, alors qu'en vérité, on ignore bien des choses quant à la complexité de son ancrage historique et culturel qu'on gagnerait à mettre au jour et à affiner. En cela, la réflexion en cours m'a paru, à titre personnel, utile et motivante. Grâce à l'analyse de textes littéraires, elle propose à la fois de se confronter à la réalité des points de vue entre protagonistes et antagonistes du christianisme, tout en maintenant une certaine prise de distance qui permet de relativiser bien des choses qui déchainent des passions et des crispations de toutes sortes.

Ensuite et surtout, au niveau de l'investigation littéraire, la recherche d'une réelle compréhension des personnages africains engage à interroger l'histoire plus ou moins récente dont ils sont les produits. Or, aucun travail sérieux sur l'histoire du continent africain ne peut faire l'économie de l'esclavage, de la traite négrière, de la colonisation et de la néo-colonisation. Mon travail postule qu'au cœur de toutes ces rencontres entre l'Occident chrétien et l'Afrique dite « païenne », la question religieuse n'est nullement un aspect périphérique. Bien au contraire, sa place est primordiale. En témoigne cette réflexion de Jean Marc Ela :

[...] L'impact socio-historique de la religion est d'autant plus fort que l'expérience est, d'une certaine manière, un phénomène total qui saisit l'homme dans sa pensée et son action. C'est à partir de l'engagement de l'homme dans la société et l'histoire que prend sens la religion à laquelle il adhère. À cet égard, toute réflexion sur l'histoire africaine ne peut éviter l'examen des rapports entre le christianisme et la colonisation.¹³

Clairement, le sujet qui est abordé, c'est l'homme et non pas Dieu. Je me propose d'analyser le déploiement de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans les enjeux qui sont soutenus par les diverses représentations qui sont faites des personnages dans les ouvrages de la littérature missionnaire et dans les œuvres de la littérature africaine. Mon approche s'intéresse à l'analyse des enjeux qui sont au cœur de ces représentations dans la diffusion de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne de 1820 à nos jours à partir d'un corpus d'ouvrages bien conséquent.

¹³ Jean Marc Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Paris, l'Harmattan, 1980, p. 55

Le corpus et sa justification

La réflexion sur la vocation chrétienne s'appuie sur le corpus d'ouvrages suivants : *Relation d'un voyage d'exploration au Nord-Est de la colonie du Cap de Bonne –Espérance, entrepris dans les mois de mars, avril et mai 1836, par MM. T. ARBOUSSET et F. DAUMAS, Missionnaires de la Société des Missions Evangéliques de Paris, écrite par Thomas ARBOUSSET, avec onze dessins et une carte*, (1842), de Thomas Arbousset ¹⁴; *Mes Souvenirs*, (non daté), d'Eugène Casalis ; *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, (1905), de Prosper Augouard ; *Les sauvages d'Afrique*, (1943), de Maurice Briault ; *La Guinée Supérieure et ses Missions*, (°1889), de J. Teilhard de Chardin ; « La Guinée Supérieure et ses Missions », (1885), un rapport du Père Augustin Planque ; *Le calvaire de Cosma Benda*, (1946), de Felix Dufays ; *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, (2003), de Thomas Mofolo ; *Un sorcier blanc à Zangali* (1969), de René Philombe ; *Béatrice du Congo*, (1970), de Bernard Binlin Dadié ; *Le Pauvre Christ de Bomba*, (1956), de Mongo Beti ; *Le roi miraculé*, (1958), de Mongo Beti ; *L'harmattan*, (1980), de Sembène Ousmane ; *Les dépossédés*, (1973), d'Aké Loba ; *Entre les eaux*, (1973), de Valentin-Yves Mudimbe ; *Shaba deux*, (1989), de Valentin-Yves Mudimbe, *L'homme-dieu de Bisso*, (1974), d'Étienne Yanou et enfin *Le Christ selon l'Afrique*, (2014), de Calixthe Beyala. Afin de mener une analyse rigoureuse et pertinente sur la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne de l'époque coloniale à nos jours, ce corpus s'organise en trois corpus primaires qui le rendent plus lisible et cohérent.

Dans le corpus primaire 1 ou corpus de la bibliothèque coloniale, on a essentiellement les œuvres de la littérature missionnaire qui traitent de la vocation chrétienne en période coloniale. Il s'agit de : *Relation d'un voyage d'exploration* de Thomas Arbousset ; de *Mes Souvenirs*, d'Eugène Casalis ; de *28 années au Congo*, de Prosper Augouard ; *Les sauvages d'Afrique*, de Maurice Briault ; de *La Guinée Supérieure et ses Missions*, de J. Teilhard de Chardin ; « La Guinée Supérieure et ses Missions » qui est un rapport du Supérieur Général de la Société des Missionnaires de Lyon, le Père Augustin Planque, et du *Calvaire de Cosma Benda*, du Père Felix Dufays.

Le corpus primaire 2 comprend des œuvres de la littérature africaine traitant de la vocation chrétienne à la période coloniale. Il s'agit de : *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, de Thomas Mofolo ; d'*Un sorcier blanc à Zangali* de René Philombe ; de *Béatrice du*

¹⁴ À partir de maintenant : *Relation d'un voyage d'exploration* en référence à cet ouvrage

Congo, de Bernard B. Dadié ; du *Pauvre Christ de Bomba*, de Mongo Beti ; du *Roi miraculé*, de Mongo Beti, de *L'harmattan*, de Sembène Ousmane et des *Dépossédés*, d'Aké Loba.

Le corpus primaire 3 comprend les œuvres qui abordent la vocation chrétienne pendant la période postcoloniale. On a : *Entre les eaux*, de Valentin-Yves Mudimbe ; *Shaba deux*, de Valentin-Yves Mudimbe ; *L'homme-dieu de Bisso*, d'Étienne Yanou et *Le Christ selon l'Afrique*, de Calixthe Beyala.

Ces trois corpus primaires disposent en propre de leur corpus secondaire. Avant d'aborder ce qui justifie la pertinence de l'ensemble de ce corpus d'ouvrages et de ses subdivisions, je relève juste rapidement quelques critères de choix des ouvrages susmentionnés. D'une manière générale, le choix des œuvres du corpus obéit d'abord à la contrainte spécifique que chacune des œuvres retenues traite significativement la question de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne durant la période coloniale ou postcoloniale. Il y a ensuite que dans le cadre contraint de cet exercice académique, je me suis intéressé surtout aux activités des missionnaires français en Afrique en interaction avec les peuples de l'espace francophone avec le souci de prendre en compte l'étendue historique sur laquelle porte l'investigation ainsi menée avec une multiplicité de personnages d'une part ; et une diversité d'écrits et de points de vue d'autre part. D'où une sorte d'éclectisme dans cet abondant corpus d'étude qui comprend pour les ouvrages de la bibliothèque coloniale des écrits non-fictionnels tels des essais, des textes officiels de l'Église catholique, des diaires, des journaux de bord, etc. et aussi pour la littérature africaine des œuvres fictionnelles comme les romans et les pièces de théâtre. Il y a enfin qu'une visée sous-jacente au choix des œuvres du corpus d'étude a consisté à ce que les ouvrages étudiés couvrent significativement sur le plan géographique l'espace de l'Afrique subsaharienne. Et il a fallu choisir parmi tant d'œuvres qui abordent sous plusieurs angles d'analyse le fait religieux chrétien en Afrique subsaharienne pendant la colonisation et la période postcoloniale. Il y a donc une part d'arbitraire que je n'ai pas pu éviter dans la constitution de ce corpus car qui dit choix, dit l'exercice assumé d'une part de subjectivité et d'arbitraire. Mais il reste pour autant dans mon corpus d'étude que la préoccupation est clairement de faire apparaître que la vocation chrétienne est une question primordiale et omniprésente dans les rapports entre les Occidentaux et les Africains, qu'elle préside même à l'émergence d'une littérature africaine moderne, qu'elle a traversée tout le siècle. Pour preuve : ce qui est considéré comme le premier roman africain *Moeti Oa Bochabela*, est écrit par Thomas Mofolo en 1907 en Sesoutho. C'est une fable religieuse inspirée par *Le voyage du pèlerin* de John Bunyan en

1698.¹⁵ *Moeti Oa Bochabela* est traduit en français par Paul Ellenberger pour n'être publié qu'en 2003 sous le titre : *L'homme qui marchait vers le soleil levant*. Ainsi, la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne est une réalité ancienne. La modeste ambition de la constitution de ce corpus est d'aider à montrer la très complexe voire problématique situation de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans son expansion grâce à la mise en résonance littéraire des différents écrits de la bibliothèque coloniale et de la littérature africaine avec les contraintes du champ politique, religieux et culturel des Africains à évangéliser pendant et après la colonisation.

La prise en compte de l'Histoire et de la dimension historique des textes littéraires dans la constitution et l'organisation du corpus : une mise à contribution assumée de plusieurs domaines de la recherche universitaire

Dans le bouillonnement des thèses et des hypothèses qui se bouscuaient dans mon esprit pour définir la trame d'analyse de ce sujet de thèse après une profusion de lecture de textes en tout genre sur la vocation chrétienne africaine, le plan du travail n'a réellement émergé que lorsque j'ai fixé le cadre géographique (Afrique subsaharienne) et la période historique (de 1820 à nos jours). Et cela, au bout de trois ans de recherche ! Je ne saurais donc commencer la déclinaison des spécificités de ce travail sans expliquer au préalable dans cette partie ce qui a poussé à la fixation du cadre historique dans lequel s'inscrit la vocation chrétienne en Afrique au Sud du Sahara et à partir duquel le choix des ouvrages des corpus primaire et secondaire a pu s'effectuer. Il apparaît déjà qu'histoire et géographie sont intimement liées comme sciences maîtresses pour comprendre vraiment les personnages des écrits littéraires. Pour le mouvement missionnaire français en Afrique subsaharienne, de nombreux penseurs donnent soit l'année 1830, soit 1840 voire plus tard comme point de départ. Pour ma part, je partage l'approche de Jacques Gadille qui fixe 1820 comme le véritable début des Missions françaises en direction de l'Afrique subsaharienne. En effet, dans sa communication en 1988 lors du colloque de Bologne,¹⁶ il distingue trois « modèles » missionnaires qui se sont développés sur quatre périodes historiques : « 1820-1880 » ; « 1880-1918 » ; « 1919-1944 » ; « 1945 et après ». Dans son texte, alors qu'il ne justifie à aucun moment ce choix de l'année 1820, cette date constitue pour moi le repère historique important grâce à la création à Paris le 15 décembre 1821 de la Société de géographie. Science maîtresse au XIX^e siècle, la géographie va développer la cartographie qui va permettre ou tout le moins

¹⁵ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, 1978.

¹⁶ Jacques Gadille, « L' "idéologie" des missions catholique en Afrique francophone », *Église et histoire de l'Église en Afrique*, B.B n°18, Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988, édités par Giuseppe Ruggieri, Paris, Beauchesne, 1988, p. 11

favoriser l'expansion coloniale. Pour Alain Ricard : « La connaissance des réalités géographiques puis humaines, accompagnent le développement du colonialisme et la mainmise européenne sur l'Afrique. »¹⁷ Dans la mesure où le mouvement missionnaire français en Afrique subsaharienne va s'inscrire dans le sillage des conquêtes coloniales, le rôle de cet événement devint très vite déterminant pour la connaissance de l'intérieur de l'Afrique. Je pense également comme Alain Ricard que l'Afrique australe constitue à plusieurs égards une sorte de porte d'entrée pour les Européens pour la découverte de l'intérieure de ce continent resté très longtemps méconnu sur les cartes en dehors des Côtes ; et il écrit même que : « la grande affaire du XIX^e siècle fut bien cette découverte de l'Afrique intérieure ».¹⁸ À dessein, dans la partie consacrée aux écrits missionnaires, les évangélistes protestants de la Société des Missions Évangéliques de Paris font l'objet de mon investigation avant que l'analyse des textes ne cible l'Afrique Équatoriale et Occidentale française.¹⁹ L'année 1920 est également un point de repère historique dans ce travail car à la fin de la Première Guerre mondiale (1914-1918), s'amorce chez les peuples colonisés le début de l'éveil des consciences pour leur indépendance. Dans ces années 1920-1930, on a certes l'âge d'or de la colonisation et des Missions avec une série d'expositions coloniales en Europe, mais il y a également en ces années-là la naissance du mouvement littéraire de la Négritude. 1920 est dans ce sens dans ce travail une époque de bascule car elle marque la naissance de la contestation de l'ordre colonial établi qui débouchera en 1960 sur les indépendances africaines et le Concile Vatican II en 1963. Ces indépendances africaines ouvrent la période postcoloniale qui court de 1960 à nos jours.

Ainsi, à partir de ces explications, on réalise que les aspects géographiques, historiques, humains et religieux apparaissent liés. Le découpage historique suivant organise la constitution du corpus de cette thèse : 1820-1920 : on a les implantations des stations missionnaires et leur expansion dans les récits missionnaires de la bibliothèque coloniale qui parlent également des « Nègres » et des « sauvages » qu'on apprend à connaître. 1920-1960 : on a la naissance de la littérature africaine avec la production d'œuvres de fiction. La vocation chrétienne de type missionnaire y occupe une place importante et fait l'objet d'une remise en cause du discours tenu sur les Africains par les missionnaires et surtout la défense de la culture et des religions du continent. 1960-2022 : les œuvres de fiction placent les représentations sur la vocation chrétienne au-delà de tout clivage en portant un regard critique

¹⁷ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 45

¹⁸ *Ibid.*, p. 43

¹⁹ En rappel, la Société des Missions Évangéliques de Paris est créée en 1822 du côté protestant quand cette même année Pauline Jaricot mobilisait les catholiques pour les Missions.

sur les difficultés de conversion dans une dynamique qui soit en adéquation avec les réalités et les aspirations les plus profondes des personnages africains. Les ouvrages du corpus sont répartis dans ces trois moments historiques qui correspondent aux subdivisions du corpus. Ce travail de recherche est une sorte de « pèlerinage dans l'histoire humaine » et littéraire afin que :

L'expérience chrétienne [soit] perçue de manière réaliste et concrète, faite de dynamique, de recherche et de difficulté et non comme une répétition immobile d'un scénario déjà écrit. / [...] En dehors d'une conscience historique, l'Évangile risque d'apparaître comme « moteur premier et immobile » et le christianisme devient étranger et finalement hostile aux hommes.²⁰

Une fois affirmée cette place centrale de l'histoire dans mon travail, il convient de souligner également le lien intrinsèque entre littérature et histoire dans le corpus car les textes littéraires s'y proposent d'être ces lieux de vie par la contestation ou bien la réconciliation de plusieurs réalités et identités. Dans les différents textes du corpus en effet, la vocation chrétienne est représentée par son inscription historique et par son exposition aux influences de son temps en étant sujette aux évolutions de crise ou de croissance selon les époques et les personnages. En ce qui concerne l'Afrique subsaharienne à la période coloniale, le lecteur apprend ceci :

La littérature se présentait souvent comme un moyen de critiquer, de revendiquer au nom de tous les peuples, de proclamer tout haut aux colonisateurs ce que leurs « sujets indigènes » pensaient et discutaient entre eux.²¹

En cela, le roman africain par son réalisme réussit à être le reflet du réel tout en restant dans le registre de la fiction. L'enjeu est de dire soi-même sa propre histoire pour exister. Mongo Beti a pu ainsi écrire sur le mode de l'ironie et de la provocation dans *Le Pauvre Christ de Bomba* : « les Noirs dont grouille ce roman ont été saisis sur le vif. Et il n'est ici anecdote ni circonstance qui ne soit rigoureusement authentique ni même contrôlable »²² ; alors qu'il venait à peine d'insinuer dans le même élan que toute coïncidence entre les faits de sa fiction et la réalité serait un fait du hasard, car : « de mémoire d'Africains, il n'y a jamais eu de Révérend Père Supérieur Drumont »²³. Chez Beti et chez bien d'autres romanciers, certains personnages missionnaires sont tellement transparents que leurs contemporains n'ont pas eu vraiment du mal à identifier des évangélistes bien réels dont le nom ou le prénom avaient été parfois juste déformés.²⁴

²⁰ Giuseppe Alberigo, « Chrétienté et culture dans l'histoire de l'Église » *Église et histoire de l'Église en Afrique*, op. cit., p. XXIII

²¹ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, Montréal, Editions Bellarmin, 1987, p. 516

²² Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, p. 8

²³ *Ibid.*, p. 8

²⁴ Le Père Le Guen du *Roi miraculé* ou chez Aké Loba le Père Tourbillon, dans *Les déposés*.

Je relève par ailleurs que dans ce corpus, il y a le constant souci d'établir une forme de continuité entre les personnages missionnaires de la littérature missionnaire de la première partie et ceux des œuvres de fiction de la littérature africaine. Les Spiritains qui sont présents dans l'analyse du premier chapitre de la première partie avec *Les sauvages d'Afrique* de Maurice Briault et *28 années au Congo* de Prosper Augouard trouvent une sorte de prolongement dans la partie fictionnelle où les principaux personnages missionnaires du *Pauvre Christ de Bomba* et *le roi miraculé* de Mongo Beti sont des prêtres spiritains. Même si je ne les étudie pas dans le présent travail, il convient de signaler qu'Henry Lopes fait mention dans deux de ses romans des missionnaires Spiritains au Congo. Il s'agit du *Lys et le Flamboyant* et *Le Méridional*. Les Missionnaires d'Afrique de Lavigerie sont un peu les parents pauvres du corpus avec *Le calvaire de Cosma-Benda* de Felix Dufays qui est la seule œuvre romanesque de la bibliothèque coloniale. La Société des Missions Africaines de Lyon présente dans la première partie avec *La Guinée supérieure et ses Missions* de Joseph Teilhard de Chardin, *Le missionnaire* de Francis Aupiais se retrouve dans la littérature africaine avec le personnage du Père Tourbillon dans *Les dépossédés* d'Aké Loba. Pour l'Afrique australe, la Société des Missions Évangéliques de Paris avec *Relation d'un voyage d'exploration* de Thomas Arbousset, et *Mes Souvenirs* d'Eugène Casalis ont une sorte de relais dans la littérature africaine avec *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, de Thomas Mofolo qui a travaillé avec les successeurs d'Arbousset et de Casalis. On devine aisément que Fékisi le personnage principal est un protestant de cette Église même s'il n'est fait aucune mention de cela dans le roman. De tout cela, une chose est sûre : les histoires particulières et singulières de tous ces personnages missionnaires renseignent énormément le lecteur sur le contexte historique qui a produit et porté ces acteurs. En cela, très modestement, la présente investigation, qui n'a aucune prétention d'exhaustivité, peut être lue comme un travail d'histoire littéraire qui jette sa part de lumière sur les modalités et les enjeux de l'expansion du christianisme en Afrique subsaharienne de 1820 à nos jours.

Enfin, il convient de noter que les textes littéraires européens et africains de mon corpus traitant de la vocation chrétienne sont très divers et variés. Ils comprennent des ouvrages non-fictionnels et des œuvres de fiction sur lesquels je m'appuie dans mes analyses des enjeux de la vocation chrétienne. Il y a donc une volonté assumée de réaliser une lecture plurielle et transversale des différents points de vue sur l'appréhension de la vocation chrétienne. Dans ce travail, il y a également une mise à contribution de divers domaines de la recherche universitaire car mon analyse convoque parfois aussi bien l'argumentation

philosophique qu'historique ou anthropologique et bien d'autres encore pour enrichir et densifier l'étude littéraire des enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne.

Problématisation et formulation des hypothèses pour poser l'originalité de mon étude

Dans mon corpus d'étude, la vocation chrétienne se présente dans une grande complexité de situations et de représentations qui s'expriment dans les constructions discursives des missionnaires européens et des écrivains africains. De part et d'autre, il y a l'expression d'indéniables et multiples tensions culturelles, identitaires et socio-historiques autour de l'appel à devenir chrétien.

Sur un plan chronologique, ce sont d'abord les évangélistes occidentaux à la période coloniale qui perçoivent et représentent pendant longtemps les Africains en « sauvages », « en naturels », en « indigènes », tout en mettant en exergue leur déchéance morale qui serait intrinsèquement liée à la « race » maudite de Cham. La vocation chrétienne missionnaire s'assigne pour ce faire la noble mission d'élever les « Nègres » au niveau des « Blancs » en recherchant leur assimilation à la « Civilisation » et en prétendant arracher leurs âmes de l'Enfer par l'eau baptismale. Je postule dans ce travail que cette approche des hommes et des choses est réellement problématique puisqu'elle suscite plusieurs interrogations. Premièrement, au plan des principes fondamentaux, pourquoi le triptyque « christianisation », « Civilisation » et « patriotisme missionnaire colonial » a-t-il eu du mal à se départir de la défense des intérêts matériels partisans au détriment de l'abnégation évangélique propre à toute évangélisation ? Deuxièmement, au niveau des représentations que les missionnaires européens font des Africains à évangéliser, pourquoi le grand écart entre ce qu'est le christianisme dans son essence et ces représentations condescendantes en contexte colonial ? Une de mes hypothèses de travail postule que la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne a opéré des approches radicalement différentes selon qu'on a été en période coloniale ou en contexte postcolonial. Pour le dire vite, l'Africain à évangéliser a eu un traitement radicalement différent dans son « appel » voire ses « appels » au christianisme par le missionnaire en fonction de la manière dont il a été vu et représenté. En effet, considéré à peine au début comme une créature de Dieu, il est dans le narratif missionnaire objet de mépris et de pitié où il est vu et représenté de manière dépréciative. Quand il sera progressivement reconnu comme un *alter ego* de l'évangéliste avec les indépendances africaines et le concile Vatican II, pourquoi donc le même personnage africain se retrouve-t-il réhabilité en créature de Dieu ? Y a-t-il eu entre temps une autre « Révélation » ou bien ce sont les envoyés qui s'étaient accommodés avec le message divin en mettant en avant des

choses de leur cru ? En m'appuyant sur les analyses textuelles des écrits missionnaires, je démontrerai que leurs constructions discursives portent non pas un enjeu mais des enjeux avoués et inavoués au cœur du déploiement de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. La tâche de l'analyse sera de débusquer ces enjeux avoués et inavoués qui se trouvent dans les constructions discursives des textes. J'interrogerai ces enjeux de la vocation chrétienne missionnaire de l'époque coloniale pour prouver comment ils nous permettent de découvrir qu'il y a *in fine*, non pas une vocation mais « des vocations » ; non pas une mission mais des « missions » que les missionnaires occidentaux portent comme préoccupations dans l'évangélisation du continent africain.

Quant à la vocation chrétienne vue du côté africain, elle est plutôt sujette à contestation dans de nombreuses œuvres de la littérature africaine. Les représentations du missionnaire et de sa religion dans la littérature africaine de la période coloniale interviennent comme une antithèse du discours tenu par les écrivains missionnaires. Les auteurs africains du corpus sont des laïcs, chrétiens ou pas, qui portent un regard sur la vocation chrétienne de façon très critique ; et cela connaît deux temporalités historiques avec des discours assez différents. À la période coloniale, on assiste à une réfutation des représentations missionnaires et à la défense de la culture africaine dans la dynamique de la Négritude. Chez la plupart des écrivains, ce sont plus les méthodes missionnaires et les enjeux qui sont attaqués que la foi en Dieu. Des questions émergent de cet état des faits : quels types de rapports les missionnaires ont-ils entretenus avec l'administration coloniale, avec les religions ou les croyances des populations autochtones ? Je gage que de telles interrogations n'ont pas toujours permis dans un premier temps que soit précisé qui appelle(nt) qui ? Comment ? Quand ? Et pour quelle(s) finalité(s) ? En somme, c'est fondamentalement la question des « enjeux » à travers les « missions » de la vocation chrétienne qui est posée à nouveaux frais ; mais cette fois-ci, par des personnages africains. Cela constitue même une sorte de remise en cause de la vocation chrétienne missionnaire. Ainsi, des écrivains comme Mongo Beti, René Philombe, et Sembène Ousmane, prennent prétexte de bien des ambiguïtés du missionnariat avec le système colonial pour représenter la vocation chrétienne comme une réalité religieuse occidentale. Les colonisateurs et les missionnaires sont souvent représentés comme faisant irruption dans le monde africain pour bien assurer la domination politique par le truchement des Œuvres qui font un travail de sape du « paganisme » africain. Dans les fictions de ces auteurs, beaucoup de personnages sont en rejet d'un tel christianisme. Dans ces mêmes œuvres comme dans bien d'autres, d'autres personnages en revanche trouvent la voie de leur salut dans ce christianisme, malgré tout. Mais il convient de relever que ce discours africain sur la vocation

chrétienne à l'époque coloniale réagit aux représentations littéraires missionnaires. Comme tout discours « en réaction », celui-ci n'a-t-il pas parfois voire souvent confondu la forme au fond en manquant ainsi de hauteur et d'impartialité dans l'appréhension du christianisme comme religion qui transcende le monde occidental ? Les fictions africaines de la période postcoloniale sont en tout cas moins portées sur cette approche très conflictuelle de la vocation chrétienne entre « Blancs » et « Noirs ». En effet, on y trouve les représentations littéraires véritablement portées plus sur la conversion comme un réel enjeu d'évangélisation avec un questionnement et une réflexion sur la culture, sur l'identité et les instabilités politiques, au-delà de tout clivage. L'un des enjeux de la vocation chrétienne de cette période est d'être Africain et chrétien en réinterrogeant la place que les « appelants » et les « appelés » accordent vraiment au message évangélique comme source de renouveau pour les personnages et le continent. Cela n'est pas sans soulever d'autres interrogations. Les relations entre les pasteurs d'âmes des Églises traditionnelles et des Églises évangéliques et pentecôtistes sont-elles de nature à nourrir spirituellement les appelants et les appelés dans leur africanité ? Les Églises sont-elles si débordées au point de laisser la vocation chrétienne être instrumentalisée à d'autres fins ? Ne faut-il pas reposer la question de l'inculturation de la foi chrétienne aux peuples africains du XXI^e siècle ?

Les enjeux de la vocation chrétienne, on peut le constater déjà, ne sont les mêmes, ni chez les missionnaires-pionniers, ni chez leurs successeurs de la période coloniale, encore moins chez les missionnaires de la postcolonie. En somme, les enjeux sont changeants selon les périodes historiques et les évangélistes. Puisque mon hypothèse de travail pose qu'il n'y a pas un enjeu mais plusieurs enjeux dans le déploiement de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne selon les représentations de la bibliothèque coloniale et de la littérature africaine, mon analyse va s'employer à débusquer dans les textes ces enjeux et à les analyser pour mettre en lumière la grande complexité et diversités des situations de la vocation chrétienne de la période coloniale à l'époque contemporaine. Cette analyse est menée dans l'optique de répondre à la problématique fondamentale que posent les questions précédentes et celles qui suivent par rapport aux textes et à leurs auteurs : qui tient le discours, d'où le tient-il, et pourquoi le tient-il ? Les éléments de réponse à ces questions, me semble-t-il, vont nous éclairer sur bien des aspects et vont permettre de mieux appréhender les différents discours des missionnaires d'hier et d'aujourd'hui en Afrique subsaharienne. L'analyse des différents points de vue des écrits non-fictionnels et fictionnels aidera à mieux comprendre les logiques des évangélistes et des évangélisés dans leur adhésion ou dans leurs réticences à

la foi chrétienne. Et cela pousse à prendre en compte les notions de bibliothèque coloniale, d'objectivité et de subjectivité dans l'analyse du sujet.

La prise en considération des notions de bibliothèque coloniale, d'objectivité et de subjectivité dans l'analyse du sujet

Le terme de bibliothèque coloniale et la réalité qu'il recouvre sont de Valentin-Yves Mudimbe. Dès *L'invention de l'Afrique*, cette notion est présente et son ouvrage *Tales of Faith*²⁵ revient sur ce concept qu'il ne définit pas clairement. De nombreuses définitions en ont été données par des chercheurs et celle d'Anthony Mangeon apparaît la plus appropriée à mon investigation :

La bibliothèque coloniale peut se définir comme un ensemble de textes, de nature et d'origine diverses (récits de voyages, histoire, ethnologie, fiction, littérature, philosophie, sociologie...) qui ont pris l'Afrique pour objet et tâche, ce faisant, de la réduire à un statut subalterne.

Puis de citer Mudimbe qu'à l'intérieur de cette bibliothèque coloniale :

Ce « quelque chose » qu'est le non-occidental se dévoile lui-même comme ce à quoi manquent les normes occidentales, et il s'offre par conséquent lui-même comme objet pour la conversion, la transmutation et la standardisation. [...]. En elle-même, la bibliothèque n'est pas tant soucieuse de préserver les récits passés ou présents, ou de considérer les coutumes et le savoir comme constituant un corps ou des corps ayant, en leur propre droit, une qualité particulière inscrite dans une histoire donnée ; elle cherche plutôt à rassembler ces divers éléments et à les écraser dans un « arrière-plan primitif. »²⁶

Dans mon travail, je valide l'hypothèse selon laquelle la littérature missionnaire ressortit à cette bibliothèque coloniale car les écrits non-fictionnels et fictionnels des évangélistes s'inscrivent parfaitement dans cette approche de l'Afrique. Alors même que les discours missionnaires de la période coloniale sont construits autour de l'affirmation d'une quête d'objectivité avec la prétention de dire le réel dans sa vérité : récits de témoignage, de diaire, etc. avec même en arrière-fond des corps meurtris et mortifiés ; ces corps des missionnaires-écrivains comme lieu et argument d'autorité du discours, je vais essayer de prouver qu'ils n'en demeurent pas moins dans la subjectivité. Dit autrement, les ouvrages non-fictionnels et les œuvres de fiction de la littérature missionnaire sont une fiction du réel qui n'est pas véritablement en adéquation avec la réalité africaine. L'idée de départ des missionnaires est une quête d'objectivité qui veut coller à la réalité et l'exprimer telle quelle; sauf qu'à l'arrivée, c'est plutôt l'expression d'une subjectivité qui n'est rien d'autre que la réplique d'une *doxa*, du paradigme dominant d'une époque donnée qui s'est construit comme

²⁵ Lire Valentin-Yves Mudimbe, *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*, Oxford, The Athone Press, 1997, p. 17 et suivant.

²⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *idem*, p. 176, cité par Anthony Mangeon, « “La gnose africaine” de Valentin-Yves Mudimbe », p. 3, art. sur le site Univoak de l'Unistra. https://univoak.eu/islandora/object/islandora%3A58937?solr_nav%5Bid%5D=8d09fb54cda85e40b129&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=0

dit Foucault, « un régime de vérité ». En effet, la définition de cette notion foucauldienne est la suivante :

La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai²⁷.

La « vérité » selon Foucault, n'est donc pas forcément l'expression du vrai mais plutôt ce que le discours « accueille et fait fonctionner comme vrais ». D'où dans la présente réflexion le caractère subjectif du missionnaire qui peut prétendre en toute bonne foi à l'objectivité dans ses écrits.

Dans la littérature africaine, la subjectivité et l'objectivité fonctionnent autrement. Les écrivains africains du corpus qui sont pour la plupart des romanciers font de la fiction le moyen d'assumer leur prise de parole face aux missionnaires occidentaux qui défendaient dans leur grande majorité l'instauration de la « civilisation » et du christianisme en Afrique. Or, ces romanciers qui assument dans le fictionnel cette prise de distance vis-à-vis du réel, vont paradoxalement se coller à la réalité au point d'en faire vraiment leur matériau d'écriture. Par ce biais, la capacité d'action sur le réel se trouve élargie par la façon de le représenter, de le dire et de le faire accepter à travers l'infinité des possibilités que cela peut comporter en terme de transformation. Ainsi, sur fond de subjectivité affirmée au départ, ces textes littéraires se retrouvent être le miroir dans lequel on peut lire une forme d'objectivité sur la vie réelle des personnages africains pendant et après la colonisation. Je vais aborder à présent la méthodologie adoptée afin de montrer la cohérence et la pertinence de l'analyse qui sera menée dans ce travail et qui va apporter au lecteur des éléments de réponse à la problématique ainsi esquissée.

Méthodologie et annonce du plan

La méthode d'analyse littéraire que j'utilise principalement dans ce travail se fonde sur la théorie foucauldienne qui traite le discours comme un élément d'archive qu'on peut étudier à la manière d'un objet d'archéologie. Autrement dit, je compte aborder les textes littéraires en les mettant en perspective avec les contextes historiques qui ont favorisé ou permis leur surgissement, leur production. Toute pratique discursive apparaît ainsi comme un événement

²⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 158

dans l'Histoire et se prête à l'analyse comme objet d'archéologie. En effet, dans son *Archéologie du savoir*, Foucault l'exprimait sous ce questionnement : « la description des événements du discours pose une tout autre question : comment ce fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? »²⁸ Dans une de ses conférences sur « qu'est-ce qu'un auteur ? »²⁹ il explique comment cela consacre dans la littérature contemporaine « l'effacement de l'auteur » en reprenant à son compte cette formulation de Beckett qui disait : « qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. » Michel Foucault précise :

Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écriture ; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage ; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivain ne cesse de disparaître³⁰.

On a là l'expression du dépassement, de l'effacement de la figure de l'auteur pour « l'ouverture » et l'inscription de l'écriture dans des périodes historiques où se forment « des régimes de vérités ». C'est dans cette perspective que j'aborderai les discours missionnaires pour tenter de découvrir et questionner ces « régimes de vérité » qui les constituent tous, au-delà de leur singularité et particularité. En creux, je veux mettre les écrits de ces auteurs de la bibliothèque coloniale en comparaison avec la vérité chrétienne dont tout missionnaire devait être en principe le messager dans le contexte des Missions. Cette même analyse portera aussi sur les discours de la littérature africaine dans le cadre colonial et dans la période postcoloniale pour rendre manifestes les régimes de vérités qui les traversent et les portent. C'est à dessein que dans ce travail, je recourrai conséquemment aux citations textuelles pour donner à la fois les preuves de mes assertions et rendre explicites les affirmations contenues dans les diverses formations discursives aux différentes époques. Pour une question pratique et de principe, mon parti pris dans le corpus de la bibliothèque coloniale est de focaliser sur l'analyse de l'action des missionnaires français surtout, belges et luxembourgeois aussi pour le cas du Congo-Zaïre et du Rwanda pour la période indiquée. Il est historiquement constaté que les missions protestantes françaises ont joué un rôle prépondérant en Afrique australe dès les années 1830 jusqu'à l'indépendance du jeune État du Lesotho en 1966. De ce fait, le rôle des personnages protestants comme Casalis et Arbousset dans la vocation chrétienne sera plus souligné sur cette période pour cette partie de l'Afrique. Quant à l'Afrique francophone, pour des raisons historiques également et aussi pour des contraintes de volume dans le cadre du présent travail de thèse, la priorité sera accordée à la

²⁸ Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 39

²⁹ Michel Foucault, *Dits et Ecrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, n°69, p. 821

³⁰ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur », *Dits et Ecrits*, op. cit., p. 821

vocation chrétienne catholique exercée par les congrégations masculines. Autrement, la distinction entre les méthodes du protestantisme et celles du catholicisme sera traitée dans l'analyse des œuvres en fonction des personnages mis en scène par les différents auteurs et narrateurs. Mais il reste que le christianisme est pris dans sa totalité dans l'analyse de l'appel à la conversion tel qu'il se laisse voir ou dire par les écrivains de diverses conditions et confessions.

Le culturel comme fil conducteur de la réflexion

J'ai opté pour une entrée historique dans l'analyse du sujet mais le culturel est le véritable fil conducteur de ma réflexion.³¹ En effet, l'aspect culturel concentre en lui, non seulement une part importante des tensions qui existent autour des enjeux de la vocation chrétienne en terre africaine, mais aussi un intérêt capital pour l'enracinement de la foi chrétienne dans toute vie humaine. Dans les ouvrages du corpus, le lecteur est amené à constater que les représentations littéraires sont faites en fonction du regard que les uns et les autres portent sur leur propre culture et sur celle des autres. Je formule l'hypothèse dans ce travail que c'est la relation culturelle qui fera que les Africains auront dans l'histoire des dénominations et des représentations différentes. Quand la culture lui est déniée, l'Africain sera appelé : « sauvage », « nègre », « naturel », « primitif », « indigène » etc. par les missionnaires. Quand sa culture sera reconnue, voire réhabilitée, le même homme se verra désigné par « homme africain », « l'Africain », « la personnalité africaine », « le chrétien », « l'enfant de Dieu » etc. par les envoyés de Dieu.

Ainsi, à toutes les étapes de ce travail, la culture est au centre des préoccupations des personnages et des auteurs d'une part, et représente un enjeu différent selon les époques historiques d'autre part. Dans la bibliothèque coloniale, est-ce que ce n'est pas la question culturelle qui est en jeu dans la notion de « civilisation » qui dénie celle de « l'autre » afin de mieux imposer la sienne ? Également, dans la littérature africaine de la période coloniale, il est clairement question d'affirmer l'existence d'une culture pour le « nègre », de la défendre en l'idéalisant au besoin. Les écrivains de la littérature africaine postcoloniale quant à eux établissent par leurs représentations l'ébranlement de la culture africaine par la colonisation, cherchent à la réhabiliter en constatant son débordement par d'autres influences culturelles. Et la vocation chrétienne dans tout cela ? C'est à cette question cruciale parmi tant d'autres déjà évoquées que la réflexion menée dans ce travail tentera de répondre en démontrant que la

³¹ Il existe un débat en Afrique pour savoir s'il faut parler d'une culture ou des cultures sur le continent. J'opte dans ce travail pour un emploi au singulier d'un terme globalisant des réalités qui sont effectivement polymorphes et diverses d'un peuple à l'autre.

vocation chrétienne est à la fois sujet et objet du fait culturel ; et qu'il faut pour une véritable conversion, un rapport équilibré et éclairé entre foi et culture.

Mon travail se décline en trois parties. J'analyse dans un premier mouvement de ma réflexion les représentations portées par les écrits missionnaires de la bibliothèque coloniale pour démontrer la manière dont la vocation chrétienne est au cœur de plusieurs enjeux. Je m'emploie ensuite à l'étude des discours portés par les œuvres de fiction de la littérature africaine pendant la colonisation qui contestent les représentations des missionnaires occidentaux sur les évangélisés et qui défendent la culture « nègre ». Mon investigation aborde enfin des romans de la littérature africaine contemporaine qui expriment d'autres enjeux pour la vocation chrétienne dans un continent soumis aux influences du multiculturalisme. Ces peuples africains de plus en plus jeunes et dynamiques sont invités par les missionnaires contemporains à appréhender véritablement la foi chrétienne dans un processus d'inculturation, de ré-création et d'ouverture linguistique.

0. Préliminaire

0.1 De la notion de vocation dans les religions à la réalité de la vocation chrétienne

0.1.1 La vocation dans les religions

Les religions, qu'elles soient monothéistes ou polythéistes, reposent sur la dynamique d'une interaction continue entre les hommes et la divinité ou les divinités. L'appel est au cœur de ces relations qui sont dans la verticalité : un Être transcendant émet un appel vers les hommes qui sont en situation d'infériorité ontologique de sorte à les élever vers Lui. Parfois, l'initiative de cet appel vers la divinité émane de l'homme en difficulté ou en souffrance et en retour, la divinité lui répond de sorte à améliorer sa condition. Que ce soit dans le polythéisme tout comme dans le monothéisme, la vocation chez le croyant consiste respectivement à l'écoute, au discernement et à la réponse à accorder ou pas à un ou plusieurs appel(s) qui l'invite(nt) à engager sa vie dans la pratique du Bien.

0.1.2 La vocation dans la Bible

0.1.2.1 La vocation dans l'Ancien Testament

Dans le livre de la Genèse,³² Dieu appelle Abram déjà marié et très avancé en âge pour qu'il devienne la figure paternelle et tutélaire d'un peuple de croyants qu'il veut constituer sur terre. Il le lui exprime en ces termes : « Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père pour te rendre dans le pays que je te montrerai. »³³ La mission est liée à un départ vers l'inconnu qui requiert un lâcher prise. Et parce qu'Abram accepte et honore cette mission, il devient Abraham et la symbolique de la récompense de son élection par Dieu est qu'il obtient de Yahvé la naissance d'un fils : Isaac. Quant à Moïse alors réfugié à Madiân dans le livre de l'Exode,³⁴ c'est de l'intérieur d'un buisson en feu que Dieu lui parle. De gardien du troupeau de son beau-père Géthro, il deviendra le guide du peuple de Dieu alors en esclavage en Égypte. La mission de Moïse est d'aller libérer les Hébreux de la captivité égyptienne et de les conduire vers la Terre promise. Aidé d'Aaron, il affrontera à la fois le Pharaon égyptien et les Hébreux. Il conduira effectivement les Hébreux vers Canaan, « le pays ruisselant de lait et de miel. » La mission de Moïse pour Israël est celle d'un libérateur.

La fonction prophétique dans l'Ancien Testament occupe une place centrale. Je vais évoquer les singulières vocations de Samuel, d'Isaïe et de Jérémie parmi tant d'autres prophètes vétérotestamentaires. Dans le premier livre de Samuel, la vocation du jeune Samuel

³² Gn 12,1-10

³³ Gn 12, 1

³⁴ Ex 2, 1-4 ; 3, 10.16

intervient dans un contexte particulier. Samuel est confié au prophète Eli dès sa tendre enfance par sa mère Anne qui en avait fait le vœu au seigneur. C'est ainsi que Samuel se trouva dans le sanctuaire auprès du prophète Eli qui servait à Silo où se trouvait l'Arche de l'Alliance. À trois reprises une nuit, Dieu appelle Samuel par son nom. L'enfant, entendant ces appels va réveiller Eli à trois reprises, croyant que les appels venaient de lui. Sur les conseils d'Eli qui avait fini par comprendre que c'est Dieu qui appelait cet enfant, Samuel dira : « parle seigneur, ton serviteur écoute. »³⁵ Déjà, la mission de Samuel a été de faire comprendre d'abord au grand prophète Eli qu'il doit être toujours à l'écoute de Dieu qui passe par des voies et des voix insoupçonnées pour lui parler, et ensuite pour le peuple d'Israël qui a vu et reconnu en Samuel un grand prophète. Vers 739 av. J.C, Dieu appelle Isaïe un pieux diplomate de la cour royale pour dénoncer précisément les excès de la vie du roi, de ses courtisans, des scribes d'Israël et de tout le peuple. Lors de son appel dans une vision « extraordinaire », Isaïe perçoit son indignité à approcher le divin et se fera purifier les lèvres par des séraphins avec de la braise. Ainsi purifiée, sa bouche sera habitée par la volonté de Dieu et comme réponse d'acceptation de sa mission, Isaïe répond à Dieu : « me voici, envoie-moi ! »³⁶ La vocation de Jérémie intervient dans sa jeunesse. À l'occasion de cet appel, Dieu lui rappelle qu'il l'avait déjà choisi dès le ventre de sa mère. Voici ce qu'on lit sur sa vocation et sa mission :

« Avant même de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais ; avant que tu viennes au jour, je t'ai consacré ; je fais de toi un prophète pour les nations. » Et je dis : « Ah ! Seigneur mon Dieu ! Vois donc : je ne sais pas parler, je suis un enfant ! ». Le Seigneur reprit : « Ne dis pas : "Je suis un enfant !" Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai ; tout ce que je t'ordonnerai, tu le diras. Ne les crains pas, car je suis avec toi pour te délivrer – oracle du Seigneur. » Puis le Seigneur étendit la main et me toucha la bouche. Il me dit : « Voici, je mets dans ta bouche mes paroles ! Vois : aujourd'hui, je te donne autorité sur les nations et les royaumes, pour arracher et renverser, pour détruire et démolir, pour bâtir et planter. »³⁷

Même si Jérémie³⁸ passe beaucoup de temps à se plaindre respectivement des faux-prophètes qu'il dénonce, du peuple d'Israël dont il fustige les infidélités à l'Alliance et du roi qui trahit la promesse davidique, il demeure que sa figure est incontournable dans l'Ancien Testament grâce à sa mission prophétique qu'il a accomplie avec brio jusqu'au bout.

0.1.2.2 La vocation dans le Nouveau Testament

Jean-Baptiste est le personnage biblique qui établit véritablement le passage de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. Pour cela, il est le dernier des prophètes. Sa

³⁵ 1 Sa 3, 10

³⁶ Is, 6, 8

³⁷ Jr 1, 4-10

³⁸ On dit que l'expression « les jérémiades » passée dans la langue française est liée à son pessimisme et à ses interminables lamentations.

mission est d'être le « précurseur » du messie d'Israël. Cette mission spéciale commande son élection et sa vocation par Dieu. Saint Luc parle dans son évangile de sa conception dans le sein stérile d'Elisabeth, une femme très avancée en âge. Elisabeth est la cousine de la Vierge Marie. Lorsque les deux femmes enceintes se rencontrent, Jean va « tressaillir d'allégresse » dans le sein maternel car déjà, disent les Écritures, il reconnaît la grandeur incomparable de Celui dont il doit préparer la venue parmi les hommes. Ainsi consacré à Dieu, Jean sera de sa naissance³⁹ à son ministère public,⁴⁰ tout entier dévoué à sa mission qui est de préparer le peuple d'Israël à la conversion par le baptême qu'il donne au Jourdain où également il baptise Jésus.

Marie était une jeune fille d'Israël que Joseph devait marier. Or, avant le mariage, elle reçoit la visite de l'archange Gabriel lui annonçant qu'elle a été choisie par Dieu pour porter son Fils Jésus. Avec cette visite de l'ange, l'élection divine est directe en se passant d'intermédiaires humains. Elle accepte l'appel de Dieu en répondant : « Je suis la servante du Seigneur, que tout se passe selon ta parole. »⁴¹ Sa mission est ainsi d'être la mère de Jésus-Christ, conformément aux indications de l'ange : « Tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. »⁴² En acceptant cette maternité, la Vierge Marie coopère à la rédemption de l'humanité en suivant son mystérieux Fils à toutes les étapes de sa vie terrestre.

Simon, un pêcheur juif d'un âge certain, est abordé un jour par Jésus, alors qu'il lavait ses filets après une journée infructueuse. Pour l'éprouver, Jésus lui demande de jeter à nouveau ses filets dans les eaux du lac de Tibériade. Malgré ses doutes et hésitations, il obéit, et captura cette fois-ci à son grand étonnement beaucoup de poissons. C'est ainsi que Jésus l'appela à sa suite en lui disant que de pêcheur de poissons, il deviendra pêcheur d'hommes ; autrement dit, il sera évangéliste. Le choix ici relève de la seule initiative de Jésus qui appelle qui il veut à sa suite. Mieux, Jésus lui confiera même une autre mission, celle d'être le chef de son Église : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »⁴³ Cette mission lui confère une nouvelle identité qui se concrétise par un changement de nom. Simon devient Pierre, le fondement sur lequel le Christ bâtit son Église en lui confiant la cure de tout son troupeau.⁴⁴

La vocation de Matthias, le douzième apôtre qu'il fallait trouver après que Judas se fut donné la mort, se fait par tirage au sort. En effet, dans le livre des Actes des apôtres, on lit ce

³⁹ Lc 1, 41.44

⁴⁰ Lc 1, 15.66

⁴¹ Lc 1, 26,

⁴² Lc 1 ; 26,

⁴³ Mt 16, 18- 19

⁴⁴ Jn 21

besoin exprimé par le collège des onze apôtres de trouver un successeur à Judas parmi les disciples qui suivaient le plus fidèlement Jésus : « Il faut que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de la résurrection. »⁴⁵ Entre Joseph Barsabbas et Matthias, après la prière, on tira au sort et le sort tomba sur le dernier. Il s'entend ici que l'appel de Dieu est opéré au moyen du tirage au sort pour combler le vide laissé par Judas.

Saul de Tarse est fils de pharisien et pharisien. En Israël, les pharisiens sont non seulement des spécialistes de la Loi et de la Torah, mais aussi de fervents défenseurs de toutes les traditions juives. À ce titre, Saul est un farouche persécuteur des apôtres et de tous les disciples du Christ qui sont perçus par le judaïsme comme un mouvement sectaire. C'est au cours d'une de ces expéditions de persécution des chrétiens qu'il fera l'expérience du Christ sur la route de Damas. Il tombe, ébloui par une lumière très vive et entend Jésus lui parler : « “Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?” Il répondit : “Qui es-tu, Seigneur ?” Et le Seigneur dit : Je suis Jésus que tu persécutes ».⁴⁶ Cet appel de Dieu à travers cette expérience renversante pour Saul va être authentifié par Ananie, une personnalité du christianisme naissant. Cela permettra à Saul de recouvrer la vue. Après sa rencontre avec Saint Pierre, de persécuteur, Saul devient Paul, le grand héraut et défenseur de la foi chrétienne. Paul mit dorénavant sa fougue et son intrépidité à l'annonce du Christ en direction des nations « païennes » et finit sa vie à Rome en martyr de la foi chrétienne.

En guise de conclusion de ce parcours biblique sur la vocation chrétienne à travers quelques exemples concrets de vocation, que retenir ? De la Genèse à l'Apocalypse de saint Jean, toute la Bible dans la diversité et la variété des 73 livres qui la composent, constitue une vaste et continuelle histoire de vocation. Yahvé de l'Ancien Testament tout comme le Dieu Trine du Nouveau Testament n'a rien fait d'autre qu'appeler les hommes à le reconnaître et à l'adorer comme le Dieu Unique dans le cadre de l'Alliance. Or, la succession des fidélités et des infidélités humaines malgré l'Alliance conclue eut pour conséquence que les appels divins ne furent jamais uniques et définitifs. Ils furent plutôt répétitifs selon des modalités et des temporalités différentes en fonction des personnages bibliques. Et cela concerne les hommes aussi bien que les femmes dans la diversité de leur statut social et des missions à accomplir. En effet, pour le prophète, le prêtre, le roi, le pâtre, etc., Yahvé exige toujours une manière d'être pour celui qui est appelé. À partir de ces exemples de vocations plus ou moins emblématiques, j'ai essayé de montrer comment cette réalité de la vocation traverse toute l'Histoire de la Bible de part en part, depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament.

⁴⁵ Ac, 1, 21

⁴⁶ Ac, 9, 4b-5

0.1.3 La vocation et son évolution dans le christianisme

L'appel de Dieu, on le constate dans les exemples bibliques, s'adresse à tous les hommes en vue de l'accomplissement d'une mission, que celle-ci soit spécifique ou non. Mais dans l'Église primitive et médiévale, la terminologie va s'appliquer de plus en plus pour les vocations sacerdotales et religieuses, considérées comme supérieures aux autres. Également, à la différence du sacerdoce qui est un sacrement qui a été institué par le Christ lui-même, la vie religieuse masculine et féminine relève de l'organisation de l'Église au cours de son histoire. Les vocations sacerdotales et religieuses ont des dimensions intérieures et extérieures car même si l'appel est divin, son authentification et sa validation passent par des responsables humains. Enfin, il convient de retenir ceci :

Vocation sacerdotale et vie religieuse peuvent être séparées (cas des religieux laïques) ou unies (religieux prêtres). Mais tandis que la vocation sacerdotale, une fois assumée, est sacramentelle et immuable, la vocation religieuse est simplement légale et peut être annulée.⁴⁷

Ces formes de « vocations supérieures » qui avaient pris le pas sur les autres formes de vocations dans l'Église très hiérarchique et impériale qui caractérisent beaucoup le Moyen-âge et l'époque moderne vont cependant connaître une crise profonde dans la période contemporaine. La raréfaction de ces « vocations supérieures » contraint en quelque sorte l'Église contemporaine à remettre en lumière avec le concile Vatican II la dimension de la vocation comme l'affaire de tous les baptisés. Retenons toutefois que toutes ces vocations en contexte biblique ou ecclésial ont toutes pour objet des missions car lorsque Dieu appelle, c'est toujours pour envoyer. Cette réflexion est très éclairante à plus d'un titre :

La vocation est l'appel que Dieu fait entendre à l'homme qu'il s'est choisi et qu'il destine à une œuvre particulière dans son dessein de salut et dans la destinée de son peuple. À l'origine de la vocation, il y a une élection divine : à son terme, une volonté divine à accomplir. Pourtant la vocation ajoute quelque chose à l'élection et à la mission : un appel personnel adressé à la conscience la plus profonde de l'individu, et bouleversant son existence, non seulement dans ses conditions extérieures, mais jusqu'au cœur, faisant de lui un autre homme.⁴⁸

La vocation chrétienne est donc une réalité humano-divine qui est dynamique et prend différents reliefs selon les structures dont se dotent les dignitaires ecclésiastiques tout au long de l'histoire de l'Église. Mais le fond reste toujours le même : c'est Dieu qui appelle et toute personne qu'il appelle est invitée à l'accomplissement d'une mission à partir d'un cheminement dont l'essentiel se joue dans son cœur en vue de sa conversion. Mon

⁴⁷ Grand Larousse encyclopédique, t. 10, Paris, Hollier-Larousse, 1964, p. 867

⁴⁸ Jacques Guillet, « vocation », *Vocabulaire de Théologie biblique*, Xavier Léon-Dufour (dir.), Paris, Cerf, sixième édition, 1988, col. 1373-1375.

investigation va à présent se porter sur la dimension que va prendre la vocation chrétienne dans le mouvement missionnaire qui s'amorce du XV^e au XVIII^e siècle.

0.2 La vocation chrétienne et les Missions

0.2.1 Bref rappel historique sur les compromissions et les paradoxes de la vocation chrétienne dans le mouvement missionnaire européen du XVI^e au XVIII^e siècle

Au Moyen-âge, les croisades initiées par les rois chrétiens et la papauté avaient pour objectif de libérer les Lieux Saints, d'installer voire de consolider çà et là en territoires musulmans des communautés chrétiennes. C'est par ce biais que l'évangélisation à cette époque se faisait en direction du monde non-chrétien. Mais l'événement essentiel pour l'idée missionnaire en Occident est, selon Claude Prudhomme, la conquête des Amériques. « Au nom de Dieu, du pape et du roi », les conquistadors espagnols soumettaient par les armes de nouveaux peuples en les évangélisant dans le même mouvement. Un extrait d'une des pages du carnet de bord de Christophe Colomb est fort éloquent de cet état d'esprit de l'époque :

Ils sont crédules ; ils savent qu'il y a un Dieu dans le ciel et restent persuadés que nous sommes venus de là. Ils sont très prompts à dire quelque prière que nous leur enseignons et font le signe de la croix. Ainsi Vos Altesses doivent se déterminer à en faire des chrétiens, et je crois que, si l'on commence, en très peu de temps, Vos Altesses parviendront à convertir à notre Sainte Foi une multitude de peuples en gagnant de grandes seigneuries et richesses ainsi que tous les peuples d'Espagne, parce que sans aucun doute il y a dans ces terres de grandes masses d'or.⁴⁹

Cette réflexion est instructive à divers égards. D'abord que les souverains espagnols chrétiens qui assuraient le financement de telles expéditions se retrouvent assurant en fait la responsabilité de l'évangélisation des Amérindiens. Ensuite, il y a que l'expropriation des autochtones que Colomb qualifie de « crédules » se fait sur la base d'une duperie préméditée par les explorateurs chrétiens. La papauté partage une telle vision des expéditions coloniales de cette période car Alexandre VI dans sa bulle papale *Inter Cætera* du 2 mai 1493 apporte non seulement son onction à cette entreprise coloniale qui associe l'économique et le religieux sur fond d'exploitation, mais fait de Christophe Colomb son envoyé. Cela participe de l'état d'esprit de cette époque puisque un de ses prédécesseurs, le pape Nicolas II en 1455 dans sa bulle *Romanus Pontifex* avait accordé aux souverains portugais le droit de réduire en esclavage des « Nègres » d'Afrique avec leur soumission aux fers, assorti à la condition d'en faire des chrétiens pour le salut de leur âme. C'est dans cette logique que très vite se posa aux Amériques le besoin d'avoir des religieux pour s'occuper spirituellement des peuples conquis. Progressivement, ce qu'on a appelé le *patroado* ou le patronage de l'évangélisation par les

⁴⁹ Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2004, p. 25

souverains ibériques va solliciter les grands Ordres Mendians (franciscains, dominicains...) et les Jésuites pour s'occuper de la conversion des « païens » des contrées conquises. Mais, la proximité des religieux avec la réalité de la souffrance des Amérindiens où violence et injustice riment avec exploitation finit par heurter la conscience chrétienne de certains missionnaires. La légitimité de la colonisation se pose d'une part, et d'autre part, l'association de cette colonisation avec la religion. Les dominicains Las Casas (1474-1566) et Francisco de Vitoria (1483-1546) illustrent le front de refus des pratiques asservissantes en cours autour de l'esclavage et de la colonisation. Les débats de Valladolid (1550) révèlent la confusion entre l'apologétique missionnaire et les conquêtes militaires des États chrétiens quant à la guerre juste et au droit d'ingérence du monde « civilisé » pour mettre à la disposition de l'humanité les richesses inexploitées du monde « sauvage ». À la suite d'une dynamique de remise en cause qui va commencer à faire son chemin dans les cercles intellectuels et religieux au sein monde chrétien, le narratif qui présentait l'entreprise missionnaire aux côtés des conquêtes des pouvoirs terrestres comme se déroulant sans violence envers les populations autochtones va s'infléchir et laisser de plus en plus place à des récits dénonçant des excès et les limites de ce système. Relevons qu'en ce qui concerne « l'Afrique noire », « la Sainte Alliance du sabre et du goupillon » est également de mise car c'est par ce biais que le Portugal s'est implanté au XV^e siècle au Mozambique, et au XVI^e siècle en Angola et au Congo.

Au XVII^e siècle, des puissances navales émergentes comme la France et l'Angleterre à côté de la domination des États ibériques vont faire évoluer encore plus le mouvement missionnaire. La France présente dans les Antilles, à Sainte Domingue, au Bourbon, en Nouvelle-France et en Île-de-France fait de la colonisation avec l'association de l'évangélisation ; et cela, sur la base du gallicanisme. Autrement dit, à travers ce système, le roi détient l'essentiel des pouvoirs dans la gestion de l'Église française au détriment du pape qui est comme un chef qui n'a pas véritablement la mainmise sur les véritables décisions. Cependant, en 1614, le cuisant échec des Jésuites au Japon suivi de leur expulsion et de l'interdiction du christianisme dans cet archipel constitue un tournant au Vatican qui se décide à sortir la mission de l'influence directe des pouvoirs temporels. En 1622, la *Congregatio generalis de Propaganda Fide* est créée ayant essentiellement pour tâche la conversion des « acatholiques », c'est-à-dire les schismatiques et les hérétiques par rapport aux catholiques ; et les infidèles des terres non-catholiques d'Afrique, d'Asie, et de certains territoires d'Amérique du Nord et du Sud. Voici un extrait de la fonction spécifiquement assignée à la congrégation pour la Propagande de la Foi que l'on découvre dans la traduction française suivante :

La Propagande est le ministère des missions catholiques, le bureau central des affaires religieuses pour la conversion du monde, le foyer lumineux d'où partent tous les rayons qui mieux que le soleil physique éclairent simultanément les deux hémisphères... Tandis que les princes temporels emploient leurs trésors et exposent la vie de leurs sujets pour satisfaire une frivole ambition, ou pour acquérir un pouce de terrain, la Propagande envoie ses missionnaires jusqu'aux extrémités du monde, non pour mettre à mort mais pour donner la vie de la foi, non pour étendre d'inutiles conquêtes, mais pour adoucir les mœurs, pour prêcher, et, s'il le faut, pour mourir en pardonnant au bourreau.⁵⁰

Clairement, la volonté affirmée est d'opérer une reprise en main par le pape de la situation missionnaire. Cependant, Rome butera très rapidement sur le manque de moyens financiers pour la réalisation de l'objectif affiché.

Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, la papauté s'efforce sur le champ des Missions d'appliquer cette vision des choses, conformément du reste aux fonctions déjà données à l'Église par le Concile de Trente : défendre la foi chrétienne, et pousser à l'extension du Royaume de Dieu. Sauf que le déficit de moyens financiers propres contraint Rome à un très délicat jeu d'équilibrisme dans sa diplomatie. En effet, en même temps que le Vatican affirme son affranchissement de la tutelle des États, il continue en sous-main à sauvegarder auprès de ces mêmes monarques chrétiens la protection, les appuis logistiques et matériels dont ses missionnaires bénéficiaient dans les territoires d'Outre-mer.

0.2.2 Situation de la France missionnaire avant le XIX^e siècle : de la mission aux « Missions »⁵¹

J'ai relevé qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, la papauté entreprend l'affranchissement de l'évangélisation de l'emprise du patronat ibérique surtout par la création de la *Propaganda fide* tout en ayant du mal à assumer réellement cette reprise en main. Du côté de la France, l'administration royale basée sur les principes du gallicanisme met en échec dans ses colonies les prétentions romaines. En effet, jusqu'à la Révolution, la France applique le système du Concordat en matière religieuse depuis 1516. Ce système accorde au pouvoir royal des prérogatives dans la nomination des évêques, des chefs de Missions, des curés de paroisses, dans l'envoi des évangélistes dans les colonies et leur entretien matériel, etc. La création de la Propagande ne change pas vraiment ce fonctionnement auquel la France tient absolument et dont se satisfait d'ailleurs Rome avec l'application tacite des *Capitulations* comme base juridique de cette situation. En 1622 comme en 1663, la création à Paris par le Vatican de séminaires pour les missions des contrées éloignées comme Tonkin et la Cochinchine avait pour but d'extraire les futurs évangélistes de l'emprise royale. Mais les

⁵⁰ Marcel Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, op. cit., p. 52

⁵¹ On rencontre dans les ouvrages les deux graphies : « Missions » ou « missions ». Dans ce travail, il sera écrit en minuscule (missions) à partir de maintenant.

futurs missionnaires français ont beau être formés dans ces séminaires au respect des coutumes des autochtones à évangéliser, à la formation d'un clergé local tout en maintenant un lien très étroit et privilégié avec Rome, cela n'y changera pas grand-chose. Plusieurs missionnaires, voire la quasi-totalité, restent soumis à l'influence de l'absolutisme du monarque français qui gère toutes les cures françaises. Il y a également qu'en accordant le statut de Vicaire général du pape à l'archevêque de Paris pour qu'il gère les missions françaises, le Vatican espérait ainsi contourner l'implication de Versailles dans les affaires chrétiennes. Mais vu que la nomination de l'archevêque de Paris lui-même est soumise préalablement à l'approbation du pouvoir royal, on retrouve généralement à ce poste un ecclésiastique qui est assurément plus l'homme du roi que du souverain pontife. Après la Révolution, on a toujours dans les colonies françaises la mise en échec de la politique du dicastère de la Propagande qui prône l'affranchissement du missionnariat du pouvoir temporel. En effet, la France continue à appliquer dans les territoires d'Outre-mer le système du Protectorat qui lui permet de maintenir les missionnaires quasiment dans le *statu quo* du fonctionnement entre l'Église et l'État.

A un niveau plus global, il convient de noter par ailleurs que le mouvement missionnaire qui était jusque là essentiellement catholique marque progressivement le pas au XVIII^e siècle au profit d'un réveil du camp protestant. En ce qui concerne la France, cette léthargie s'explique en partie par les rivalités confessionnelles entre protestants et catholiques, mais surtout par la Révolution de 1789 qui a porté un coup décisif à l'Église catholique et au mouvement missionnaire. C'est ainsi qu'au début du XIX^e siècle, l'initiative missionnaire est plutôt protestante. Je partage ce constat de Claude Prudhomme :

Au tournant des années 1800, la capacité à lancer de nouvelles missions lointaines est passée du côté des protestants qui multiplient les fondations de sociétés, interdénominationnelles ou liées à une confession : mission baptiste de Londres (1792), Société des missions de Londres ou LMS (1795), Société néerlandaise des missions (1795), Société des missions de l'Église anglicane ou CMS (1799), Conseil américain des missions (1810), missions de Bâle (1815), et Société des missions évangéliques de Paris (1822).⁵²

Comme on peut le constater dans cette citation, la Société des missions évangéliques de Paris est la seule société française à figurer aux côtés de bien d'autres du monde anglo-saxon. Pour l'Afrique subsaharienne au XIX^e siècle, cette société protestante fait effectivement figure de pionnière en qui concerne le mouvement missionnaire français. Dans notre corpus d'étude, Arbousset et Casalis sont deux missionnaires français de cette société protestante. Leurs écrits vont nous servir dans la première partie de point de départ de

⁵² Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, op. cit., p. 65

l'analyse des textes missionnaires. Les congrégations et sociétés missionnaires catholiques tels les Spiritains des Pères François Libermann et Claude Poullart des Places, la Société des missionnaires d'Afrique ou Père Blancs du Cardinal Lavigerie et les missions africaines de Lyon (SMA) de Mgr De Marion Brésillac vont les suivre sur ce continent vers le milieu du XIXe siècle à la suite d'une intense sensibilisation et animation missionnaire menée par des figures comme Pauline Jaricot.⁵³ Avec ces nouvelles congrégations et société missionnaires créées surtout pour l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne, la vocation chrétienne passe de la mission aux missions. Autrement dit, l'appel christique à évangéliser le monde entier se retrouve en contexte colonial confié préférentiellement à des organisations de Religieux et de Religieuses qui vont se spécialiser dans la propagation de la foi chrétienne auprès de peuples où s'exerce généralement la colonisation.

Ce rapide parcours historique du déploiement de la vocation chrétienne dans le monde à partir de l'Europe médiévale s'assigne le but de faire percevoir au lecteur la complexité des modalités et des temporalités de cette expansion qui atteindra l'Afrique subsaharienne véritablement au XIX^e siècle. Il participe à sa façon à une préoccupation de mise en contexte afin d'aider à mieux appréhender la réflexion de cette thèse qui analyse les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne de 1820 à nos jours sur la base de textes littéraires occidentaux et africains.

⁵³ Béatifiée en mai 2022 surtout pour son action décisive pour le Rosaire Vivant et pour l'œuvre de la Propagation de la Foi qui deviendra les Œuvres pontificales missionnaires.

PREMIÈRE PARTIE. Analyse des récits missionnaires sur leurs « vocations » et sur les « indigènes » d’Afrique subsaharienne : la vocation chrétienne à l’époque coloniale comme une entreprise apologétique et « civilisatrice » pour la gloire de Dieu et la grandeur de la patrie de l’évangéliste.

Introduction de la première partie

Cette partie aborde la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne pendant la période coloniale. La présente analyse couvre prioritairement la période de 1820 à 1920. C'est une période historique qui est marquée par les conquêtes coloniales et l'implantation des missions catholiques et protestantes par les missionnaires-pionniers de l'Hexagone surtout, ou en provenance d'autres États francophones tels le Canada et la Belgique. La présente réflexion s'attachera essentiellement à montrer en quoi consiste la vocation chrétienne des missionnaires-pionniers qui arrivent en terre africaine pour, selon leurs termes, « civiliser » et « christianiser » « pour la grandeur de la France ». Qu'est-ce que cela implique pour la vocation chrétienne ? Y a-t-il un appel ou des appels afin de devenir chrétien ? Pour l'époque, quelles réalités culturelles et religieuses contiennent, chez un missionnaire, ces trois notions de christianiser, civiliser et promouvoir sa patrie ? Pour les missionnaires-pionniers d'abord, et même pour leurs successeurs après 1920 ensuite, y a-t-il un enjeu ou des enjeux pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne ? C'est sur cette problématique que portera mon investigation dans cette partie qui s'appuie sur mon corpus de la bibliothèque coloniale pour proposer des pistes d'éclairages aux questions posées. Mon analyse s'attèlera à interroger, en partant des textes, que de bonne foi, peut-être, ces missionnaires-pionniers s'emploient à déployer la vocation chrétienne comme une entreprise de « civilisation » et de « christianisation » avec les « pratiques extirpantes » de la *tabula rasa* afin de rendre « les nègres » et leurs modes de vie compatibles à l'Évangile. Mais ne sont-ils pas plutôt en train d'opérer une « déculturation » ? Ces pratiques de la *tabula rasa* sous le prétexte de la destruction de la « barbarie » et du « paganisme » africains par les premiers missionnaires occidentaux et leurs successeurs dans le contexte colonial sont-elles des principes d'évangélisation dans la Tradition chrétienne ou sont-elles simplement dues aux influences des paradigmes d'une époque donnée ? Notons qu'à la fin du dernier chapitre de cette première partie de mon travail, j'aborderai assez sommairement la période de 1920 à 1960 considérée ici comme celle des missionnaires qui vont travailler à l'expansion et à l'apogée des missions. Mais je précise d'emblée que cette période historique qui concentre les revendications et les luttes pour les indépendances en Afrique constitue l'objet de l'investigation de la deuxième partie de ce travail.

Dans les deux chapitres qui composent cette première partie, j'analyse essentiellement les perceptions et les représentations que les missionnaires se font eux-mêmes de leurs actions évangélisatrices et « civilisatrices » des « sauvages ». Ayant fait le choix de ne pas traiter les récits non-fictionnels dans le même chapitre avec une œuvre de fiction, j'étudie dans le

premier chapitre les ouvrages non-fictionnels. En effet, dans ce premier chapitre, on a des récits de témoignage des missionnaires-pionniers souvent livrés à la première personne. Cela représente pour le lecteur l'occasion d'effectuer une sorte de plongée dans les différents points de vue missionnaires qui expriment à leur manière leurs appréhensions de la vocation chrétienne d'une part, et leurs perceptions des Africains d'autre part. Et dans le second chapitre, l'investigation s'attache à l'étude de cas concrets de conversion au christianisme dans *Le calvaire de Cosma-Benda* de Feix Dufays. Dans cette fiction romanesque, le narrateur-personnage raconte de façon captivante l'histoire de la vocation chrétienne de Cosma-Benda et des siens. Ce roman révèle aussi au lecteur, la compréhension que cet auteur a de sa mission d'évangélisation et du regard qu'il porte sur les « Rwandais » et leurs coutumes. Mais fondamentalement, que nous disent tous ces textes de la littérature missionnaire quant aux représentations faites sur les « Nègres » à évangéliser ? Que nous révèlent la déculturation et l'acculturation qui sont à l'œuvre dans ces ouvrages autour des enjeux de la vocation chrétienne de type missionnaire malgré la volonté affichée de leurs auteurs de prendre en compte le point de vue africain ? La réflexion suivante se propose de nous fournir des éléments de réponses aux différentes questions posées à partir de ces textes qui ressortissent de la bibliothèque coloniale.

CHAPITRE 1 : la vocation chrétienne dans les textes littéraires non-fictionnels des missionnaires-pionniers de 1820 à 1920 : diaire, écrit mémoriel, lettres, rapport et essais d'ethnographie

Introduction

Dans ce premier chapitre, mon analyse porte sur des récits de témoignage provenant de textes divers et variés produits par des missionnaires. Avec Thomas Arbousset, nous avons un diaire sous le titre : *Relation d'un voyage d'exploration*.⁵⁴ L'évocation de ses souvenirs de missionnaire au Lesotho chez Eugène Casalis constitue le sujet de son ouvrage : *Mes Souvenirs*.⁵⁵ Et *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*⁵⁶ comprend la correspondance tenue par ce missionnaire durant plusieurs années de son séjour africain avec ses parents et amis restés en métropole. Dans *Les sauvages d'Afrique*,⁵⁷ le Père Maurice Briault livre ses réflexions dans une perspective de « vulgarisation scientifique » sur les « sauvages » du Gabon qu'il évangélise. Enfin, « La Guinée Supérieure et ses Missions »⁵⁸ est l'intitulé du Rapport fait lors du Congrès des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais en 1885 par le Supérieur Général des Missions Africaines de Lyon, intitulé que J. Teilhard de Chardin reprend à son compte dans son livre : *La Guinée Supérieure et ses Missions*⁵⁹ sur les activités des missionnaires de Lyon.

Dans ces ouvrages qui sont produits par des missionnaires-écrivains protestants et catholiques, je m'investis à dégager, sur la base des textes, les lignes de force de la vocation chrétienne à l'époque de l'implantation des missions chrétiennes françaises au Lesotho (protestants) ; au Gabon, au Congo, en Oubanghi-Chari et en Guinée Supérieure (catholiques). J'essaie ainsi d'établir ce que les récits nous disent de leurs auteurs quant à leur compréhension de la vocation chrétienne et de leur rapport à la culture occidentale et à leur patrie. À partir de ces six documents du corpus, à savoir deux ouvrages protestants (*Relation d'un voyage d'exploration* et *Mes Souvenirs*) et quatre ouvrages catholiques (*28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, *Les sauvages d'Afrique*, le Rapport « La Guinée Supérieure et ses Missions » et *La Guinée Supérieure et ses Missions*), j'établirai les comparaisons appropriées pour dégager les éléments de convergence et de divergence nécessaires à une

⁵⁴ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, Paris Arthus Bertrand, 1842, réimpression à l'identique par Les Editions Chapitre.COM, St Ouen, 2019.

⁵⁵ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, Cahors, Coueslant, Sixième Édition

⁵⁶ Mgr Augouard, *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, Poitiers, Hachette Livre, 1905

⁵⁷ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, Paris, Payot, 1943

⁵⁸ Augustin Planque, « La Guinée Supérieure et ses Missions » Rapport de M. l'abbé Planque, Supérieur des Missions africaines au Congrès des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, à Lille, du 17 au 22 novembre 1885.

⁵⁹ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, Tours, Alfred Cattier, 1889

meilleure compréhension du sujet. Je termine mon travail dans ce chapitre en portant un regard critique sur la vocation chrétienne telle que conçue et réalisée en Afrique subsaharienne surtout par ces premiers missionnaires ; et leurs successeurs dans une moindre mesure.

1.1 Situation d'ensemble de la vocation chrétienne dans les récits des missionnaires-pionniers de la période coloniale

J'analyse préférentiellement dans cette partie, des ouvrages de missionnaires-écrivains issus des principales congrégations et sociétés missionnaires françaises qui ont aidé à l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne du XIXe siècle aux indépendances africaines en 1960. En l'occurrence, il s'agit de la Société des Missions évangéliques de Paris, de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit, de la Société des Missions africaines de Lyon (S.M.A). Comme on le constate, ce sont toutes des Sociétés et des Congrégations religieuses masculines.

1.1.1 La Société des Missions évangéliques de Paris et la question de la vocation chrétienne dans *Relation d'un voyage d'exploration et Mes Souvenirs* d'Eugène Casalis

Avant d'aborder la vocation chrétienne dans les livres de Thomas Arbousset, de François Daumas et d'Eugène Casalis, je donne un bref aperçu de la Société des Missions évangéliques de Paris (S.M.E.P) dont sont issus les trois missionnaires-écrivains, et sa décisive contribution dans l'évangélisation du Lesotho. Elle a été créée en 1822 à Paris par des protestants de diverses provenances et s'est très tôt destinée à l'évangélisation de l'Afrique. En 1833, on aura déjà en Afrique australe Arbousset et Casalis qui seront à la tâche pour que cette vocation missionnaire de la Société soit une réalité en terre africaine. Grâce à leurs écrits, on connaîtra davantage non seulement les Bassouto, mais aussi le rôle déterminant que les missionnaires français jouèrent dans la constitution de l'État du Lesotho. Mais ici, c'est *Relation d'un voyage d'exploration* d'Arbousset et de Daumas et *Mes Souvenirs* de Casalis que j'étudie sous l'angle de la vocation chrétienne.

Mon travail se mène sur la première édition de l'ouvrage de Thomas Arbousset imprimé par les services de la Bibliothèque National de France (BNF) à ma demande. L'intitulé exact de cette édition se présente ainsi avec cette graphie : *RELATION d'un VOYAGE D'EXPLORATION AU NORD-EST DE LA COLONIE DU CAP DE BONNE-ESPERANCE, Entrepris dans les mois de mars, avril et mai 1836, PAR MM. T. ARBOUSSET ET F. DAUMAS, MISSIONNAIRES DE LA SOCIETE DES MISSIONS ÉVANGELIQUES DE PARIS : ÉCRITE PAR THOMAS ARBOUSSET, AVEC ONZE DESSINS ET UNE CARTE.*

Cette première édition date de 1842. L'ouvrage est constitué de deux parties organisées en plusieurs chapitres. Et chaque titre de chapitre est suivi d'une très brève indication sur les différents points qui sont traités dans le chapitre.

Relation d'un voyage d'exploration est un diaire, c'est-à-dire une sorte de carnet de route où se trouvent « relatées », « consignées » presque quotidiennement les différentes péripéties du voyage missionnaire. La datation et les indications sur les localités traversées ou de pause sont les principaux marqueurs spatio-temporels qui rythment et organisent ce récit de voyage. En outre, l'ouvrage accorde une place conséquente à des descriptions et indications d'ordre scientifique en botanique, géographie et géologie.

Autrement, c'est la peinture d'un climat de violence extrême entre les tribus qui se font interminablement la guerre pour le contrôle du bétail qui prédomine. Et c'est dans une telle atmosphère d'insécurité et de prédatons entre les autochtones que les missionnaires entreprennent néanmoins leur périple. En effet, c'est dans un tel contexte africain que nous découvrons vraiment qui sont Thomas Arbousset et François Daumas : deux pasteurs protestants français de la Société des Missions évangéliques de Paris qui se retrouvent au Lesotho dans le cadre de leur travail d'évangélisation des Africains. Le premier est en poste chez les Bassouto à Morija qui est une station évangélique fonctionnant depuis 1833. Le second est quant à lui établi à Mékuatling dans le pays Lighoyas, ouvert en 1837. Mais les faits dont il est question dans le livre se déroulent en mars, avril et mai de l'année 1838. Effectivement, le 13 mars 1838, une caravane composée de neuf personnes, dont sept autochtones et les deux missionnaires français, s'ébranle de Morija pour une « exploration au Nord-Est de la colonie du Cap de Bonne-Espérance » comme le stipule clairement le titre de ce livre.

De prime abord, la thématique de la vocation chrétienne dans *Relation d'un voyage d'exploration* n'est pas si apparente. La narration semble plutôt portée sur la peinture des beaux paysages des régions de l'Afrique australe que la caravane des missionnaires traverse. En contrepoint de cette peinture d'une nature luxuriante, on a surtout la description des violences et des rivalités qui opposent les tribus les unes aux autres. En revanche, dès qu'il aborde la description des hommes qui habitent ces beaux cadres de vie, les termes mélioratifs font défaut à la narration. La méfiance, due à l'insécurité généralisée, est de mise dans les relations humaines observées. Du reste, ce paradoxe saisissant entre la beauté de la nature luxuriante et le sombre tableau du climat social traverse de part en part toute l'écriture de *Relation d'un voyage d'exploration*.

En âme et conscience, les missionnaires savent qu'ils sont en Afrique surtout pour répondre à l'appel personnel que Dieu leur adresse, mais également qu'ils ont à le faire connaître aux peuples vers lesquels ils sont envoyés. Et c'est dans cette optique que le voyage est entrepris. Le propos suivant est sans équivoque à ce sujet :

Ce n'étaient d'ailleurs ni des intérêts humains, ni une vaine curiosité qui nous poussaient à entreprendre ce voyage. L'Évangile à la main, nous allions porter cette divine lumière au milieu des peuplades plongées dans les ténèbres et dans les plus grossières superstitions ; nous allions travailler à l'avancement du règne de Christ, nous allions gagner des âmes, et la sainteté de notre but nous donnait la confiance que Dieu bénirait nos faibles efforts.⁶⁰

La vocation chrétienne ici se présente comme une mission impérieuse et périlleuse pour les missionnaires qui doivent porter, relayer l'appel de Dieu, cette « divine lumière au milieu de peuplades plongées dans les ténèbres et dans les plus grossières superstitions. » On comprend donc mieux pourquoi ces contrées inconnues, ces peuples étrangers et étranges aux missionnaires, sont l'objet de descriptions assez remarquables dans le texte. Mais, à leur manière, elles participent à rendre plus apparente la vocation missionnaire en ce qu'elle a d'osé, humainement, comme prise de risque dans cette grande aventure humano-divine qu'est toute vocation.

Dans *Mes Souvenirs*, Eugène Casalis et deux autres missionnaires de la Société des Missions Évangéliques de Paris partent pour l'Afrique du Sud après avoir été pendant longtemps préparés pour Alger, « conquis en 1830 » par la France. Mais à leur arrivée au Cap, une autre surprise les attend : la station missionnaire qu'ils devaient rejoindre pour leur apostolat a été fermée après une guerre acharnée entre des tribus rivales de la localité. Finalement, sur invitation de Moshesh un chef moussoto, c'est chez les Bassouto du Lesotho qu'ils s'installent à Morija et Thaba-Bossiou pour exercer leurs activités d'évangélisation des « indigènes ». Ils réussissent effectivement à y faire des convertis mais échouent à convertir Moshesh, leur principale cible. Ils font de ces stations missionnaires des pôles dynamiques de la vie chrétienne et des lieux d'épanouissement social en y favorisant un climat de paix. Ils conseillent le monarque qui en impose à bien des voisins par sa sagesse et son esprit visionnaire. Le récit se termine par l'évocation de deux événements majeurs dans la vie de Casalis : la mort de sa femme qu'on enterre au Lesotho et sa nomination à un poste de responsabilité à Paris.

L'ouvrage formé de quinze chapitres comprend une Préface et une conclusion qui dresse le bilan de toutes les activités missionnaires françaises au Lesotho. À l'opposé de la logique d'écriture du diaire qui se construit au fil des jours et de la progression de la caravane

⁶⁰ Thomas Arbousset et Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration, op. cit.*, p. 4-5

des missionnaires, les *Souvenirs* de Casalis reviennent sur sa vie missionnaire en Afrique australe. Le narrateur-personnage ne fait d'ailleurs aucun mystère de la double visée de son écriture : dire merci à Dieu qui l'a soutenu et protégé durant son ministère au Lesotho et laisser ses *Souvenirs* comme un legs à ses amis et à la jeune génération surtout. En effet, dans sa Préface, on lit :

J'ai voulu, au terme de ma course, accomplir un acte de reconnaissance filiale. [...] Dieu m'a fait trouver tant de bonheur dans la vie qu'il m'avait destinée, qu'en essayant de la raconter, j'ai été poursuivi par cette parole : « N'oublie aucun de ses bienfaits ! » On aura ici le témoignage d'un vétéran qui, étant entré à l'âge de vingt ans dans une carrière où il n'avait attendu que des périls, des résistances et fort peu de succès, l'a trouvé semée de secours, de bénédictions et bien souvent de jouissances très vives.⁶¹

Autrement dit, ce livre est un acte de reconnaissance à Dieu qui a su le protéger de bien des périls et le combler de « bienfaits » en terre africaine dans son travail de conversion des « païens » au Christ.

Il a écrit aussi pour faire mémoire :

J'ai voulu aussi remplir un devoir paternel. Mes enfants et mes petits-enfants m'avaient demandé de recueillir pour eux Mes Souvenirs et je n'ai pu, en le faisant, détacher mes pensées de nombreux amis de leur âge qui, je le savais, partageaient leur désir.⁶²

Le souci de la transmission d'un héritage spirituel à la postérité est donc sans équivoque. Cette présentation des deux ouvrages met en lumière le fait que la vocation chrétienne est menée par les missionnaires protestants français en Afrique pour la conversion des « païens ». Cependant, on perçoit d'emblée, surtout dans *Mes Souvenirs*, que l'écriture de ces réalisations missionnaires au profit des Africains est motivée par la satisfaction des attentes d'un lectorat européen.

1.1.2 La Congrégation des Pères du Saint-Esprit et la vocation chrétienne dans *28 ans au Congo*, de Prosper Augouard et *Les Sauvages d'Afrique* de Maurice Briault.

La Congrégation des Pères du Saint-Esprit ou Spiritains naît en 1848 de la fusion de la Société des missionnaires du Saint Cœur de Marie du Père François Libermann et de la congrégation du Saint-Esprit du Père Claude Poullart des Places. En effet, ce dernier avait créé le 17 mai, jour de la Pentecôte de 1703, cet institut de vie apostolique dont il consacrait déjà le séminaire à la formation des futurs missionnaires pour l'évangélisation des colonies françaises. Lorsqu'en 1841, le Père Libermann fonde sa Société religieuse, c'est aussi dans

⁶¹ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, Paris, 1830, p. 5

⁶² *Ibid.*, p. 5

une optique missionnaire. C'est donc dans un souci de dynamisation de leur apostolat que la mutualisation des ressources humaines et financières de ces deux formations religieuses s'effectue autour du même idéal missionnaire. Mais déjà, le Père Libermann avait envoyé dans les Deux Guinées un premier groupe de missionnaires en 1843 dont cinq moururent peu de temps après. En 1845, il avait accepté, à la demande de Rome, l'administration du Vicariat apostolique des Deux Guinées. Après cette date, l'Afrique subsaharienne recevra des envois successifs de missionnaires spiritains en comptant parmi ces missionnaires-pionniers nos deux auteurs : Prosper Augouard et Maurice Briault.

Le premier tome de : *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard* contient 125 lettres d'inégales longueur que Prosper Augouard depuis ses différents lieux de mission, adresse à ses parents et amis restés en métropole. Ces lettres sont rédigées sur une période de treize ans de vie africaine. L'épistolier y exprime son attachement filial et amical à ses proches, mais aussi et surtout ses difficultés, ses joies et ses espérances dans son entreprise vocationnelle et « civilisationnelle » auprès des populations gabonaises et congolaises entre le 8 décembre 1877 et le 9 mai 1890. On retrouve dans ces échanges de courriers, les efforts de « civilisation » et de christianisation que déploient les premiers missionnaires sur ces terres souvent hostiles où règne une réelle violence entre individus et tribus. Souvent aussi, il demande à des donateurs français de soutenir cette œuvre « à la grandeur de Dieu et de la France ».

Les sauvages d'Afrique est, selon son auteur, un livre de « vulgarisation scientifique » qui vise, à son époque, à faire connaître les mœurs des peuplades du Gabon où Maurice Briault a été en mission d'évangélisation comme Père Spiritain français. Comprenant dix-huit chapitres et une Préface d'André Demaison qui rend hommage à ce Père qui est à la fois un « missionnaire » et un « Français », cet ouvrage est destiné au lectorat blanc de la métropole. En effet, jadis, on se passionnait de connaître les mœurs des « peuples d'Outre-mer » et surtout de l'œuvre héroïque menée par les missionnaires et les colonisateurs français en Afrique. On y découvre ainsi, en arrière-plan, des observations et des analyses qui se veulent « scientifiques » et « objectives » pour l'époque, les efforts déployés par le missionnaire pour « civiliser », « christianiser » et procéder au « sauvetage des sauvages » du Gabon qui sont menacés de disparition à cause de leurs manières de faire « non-civilisées ». Jusqu'à la dernière page de la conclusion de cet ouvrage, cela demeure un impératif et une urgence pour l'auteur : « S'il faut savoir ce qui concerne la situation de ces pauvres peuples, c'est avant tout

pour leur venir vraiment en aide et nous croyons qu'il y a urgence de le faire. »⁶³ L'intérêt d'analyser ce livre d'ethnographie réside dans le reflet du paradigme dominant chez les Européens de cette époque. Et dans cette étude qui se veut scientifique de la part d'un missionnaire, il est intéressant de voir ce qu'il donne à lire de la mentalité missionnaire qui semble épouser les idées de l'époque.

1.1.3 La Société des Missions africaines de Lyon et la vocation chrétienne dans « La Guinée supérieure et ses Missions » de l'abbé Augustin Planque et *La Guinée Supérieure et ses Missions* de J. Teilhard de Chardin

Mgr Melchior-Marie-Joseph De Marion Brésillac fonde le 8 décembre 1856 la Société des Missions africaines (S.M.A) appelée aussi les Missions africaines de Lyon après son expérience missionnaire en Inde où il a été ordonné évêque. L'Afrique subsaharienne est à l'origine des motivations de la fondation de sa Société. En toute logique, elle sera le champ pastoral prioritaire de ses missionnaires. En effet, il reçoit de Rome, peu après la création de cette Société de vie apostolique, la charge d'administrer le Vicariat apostolique de Sierra Leone. En mai 1859, il arrive à Freetown avec ses premiers missionnaires. Mais, une épidémie de fièvre jaune sévissant dans la population décime, à peine débarquée, cette avant-garde de missionnaires dont Mgr De Marion Brésillac lui-même le 25 juin 1859 à Freetown. Cette mort prématurée du fondateur compromet dangereusement la survie même de la Société. Heureusement, le Père Augustin Planque qui lui a succédé réussit à relancer les recrutements des jeunes à travers toute la France et à assurer leur formation pour pourvoir la Congrégation en missionnaires. En 1876, il fonde la Congrégation des Sœurs de Notre Dame-des Apôtres (N.D.A).

Au Congrès des Catholique du Nord et du Pas-de-Calais, tenu à Lille, son Rapport en tant que Supérieur Général de la Société des Missions africaines nous donne en vingt quatre pages la perception que ses missionnaires ont de la vocation chrétienne en Afrique et surtout des moyens à mobiliser pour mener à bonne fin leur apostolat. Et l'intitulé exact de ce document est : « La Guinée Supérieure et ses Missions. Rapport de M. l'abbé Planque, Supérieur des Missions africaines au Congrès des Catholique du Nord et du Pas-de-Calais, à Lille, du 17 au 22 novembre 1885. » La spécificité de cette Société de vie apostolique est de compter dans ses rangs depuis sa fondation jusqu'à nos jours des laïcs, c'est-à-dire des chrétiens non ordonnés œuvrant aux côtés des clercs (diacres, prêtres ou évêque). C'est ainsi

⁶³ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique, op. cit.*, p. 302

qu'on a J. Teilhard de Chardin, auteur de : *La Guinée Supérieure et ses Missions* qui est laïc mais fait partie de cette Société de vie apostolique. Dans le Rapport de l'abbé Augustin Planque comme dans le livre de J. Teilhard de Chardin, la vocation chrétienne est conçue et déployée en Afrique par les missionnaires comme un trésor spirituel et civilisationnel dont il faut faire bénéficier les « Noirs » sans délai et à tout prix. En outre, plus que les autres missionnaires de l'époque, on perçoit chez eux le caractère urgent et impérieux de la conversion des Africains au christianisme. N'est-ce pas cela qui a conduit à une mort prématurée leur fondateur et ses compagnons ? En tout cas, tous les membres de cette Société missionnaire semblent avoir gardés allumée cette flamme du zèle missionnaire comme pour honorer la mémoire des martyrs de leurs pionniers en terre africaine en faisant beaucoup de convertis et de « civilisés » à partir d'un petit nombre de missionnaires. Le final du Rapport du Congrès de Lille l'exprime ainsi :

En 1873 à Lagos, il y eut trois personnes à faire leurs Pâques ; en 1883, il y a eu près de neuf cents communions pascales, et quatre cents enfants ont fréquentés les écoles. « Partout où les missions catholiques ont été établies, elles ont eu un succès qui doit être regardé comme prodigieux si l'on tient compte de leur pauvreté et du petit nombre de missionnaires. »⁶⁴

Le zèle missionnaire de cette Société de vie apostolique comme de beaucoup d'autres de cette époque est donc mis au service de l'évangélisation qui consiste à faire des chrétiens à qui on inculque en même temps les modes de vie occidentale grâce à l'école pour les plus jeunes ; et des centres de formation pour les adultes. L'analyse textuelle qui va suivre nous permettra d'en savoir davantage sur tous ces missionnaires engagés en Afrique. Par les textes, on tentera d'en savoir plus sur leurs méthodes pastorales pour proposer la vocation chrétienne et les regards qu'ils portent sur ceux-là qu'ils sont venus appelés au Christ.

1.2 Textualité, intertextualité et contextualité concernant la vocation chrétienne

1.2.1 La vocation chrétienne dans les textes

Dans cette partie, j'accorde une place très importante aux références et aux analyses textuelles des différents ouvrages du corpus, et cela, parfois au risque de paraître excessif. Mais c'est fait à dessein car les conclusions et autres réflexions critiques ultérieures que je formulerai, auront toujours pour base ces textes des principaux acteurs occidentaux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. En conséquence, cette partie est plus longue que les autres parce qu'elle est beaucoup détaillée et vise à faire découvrir la vocation

⁶⁴ Augustin Planque, « La Guinée Supérieure et ses Missions. Rapport de M. l'abbé Planque, Supérieur des Missions africaines au Congrès des Catholique du Nord et du Pas-de-Calais, à Lille, du 17 au 22 novembre 1885 », p. 24.

chrétienne dans sa complexité à partir du point de vue des premiers acteurs humains du champ missionnaire.

1.2.1.1 La prédication missionnaire

La prédication des missionnaires-pionniers est réalisée dans des conditions très difficiles et périlleuses à cause de l'impraticabilité des voies d'accès aux populations. *La Guinée Supérieure et ses missions* de J. Teilhard de Chardin tout comme *Les sauvages d'Afrique* de Maurice Briault soulignent cet état des faits aussi bien pour l'administration coloniale que pour les missionnaires. Ces ouvrages n'indiquent vraiment pas la manière et le contenu des prédications faites par les évangélistes. C'est plutôt dans *Mes Souvenirs* d'Eugène Casalis, dans *28 années au Congo* de Prosper Augouard et principalement dans *Relation d'un voyage d'exploration* que le lecteur trouve à la fois abordées les difficultés de déplacements et les conditions dans lesquelles ces annonces de la foi chrétienne sont effectuées. On découvre ainsi qu'empruntant aussi bien des voies terrestres, maritimes et fluviales, les missionnaires-pionniers s'exposeront à bien des dangers et à des désagréments pour rejoindre les populations ciblées. Aussi, les retrouve-t-on, selon les circonstances et les lieux, tantôt dans les chariots de caravane tirés par des bœufs ou des chevaux, tantôt à cheval, tantôt à vélo, tantôt à pied, tantôt en bateau, tantôt en pirogue, etc. pour aller annoncer l'Évangile. Avant d'être évêque, l'abbé Prosper Augouard mentionne à plusieurs reprises dans ses lettres à quel point il est difficile pour lui de rejoindre les différentes « tribus » à cause de la forêt dense et des marécages au Gabon. Tous les contours et les détours sont permis pour rejoindre les communautés chrétiennes : parfois, il monte sur un bateau de la marine française pour contourner la côte par la mer avant d'embarquer sur une pirogue afin de pouvoir rejoindre par voie fluviale certaines contrées pourtant pas si éloignées de la station missionnaire. Dans ses lettres en revanche, il ne donne pas le contenu des prêches ou de la catéchèse qu'il dispense aux « nègres ». Eugène Casalis, par contre, donne dans ses *Souvenirs*, parfois quelques éléments sur le contenu de certaines de ces prédications. Mais c'est surtout dans *Relation d'un voyage d'exploration* que le lecteur a les descriptions les plus expressives sur la prédication missionnaire comme moyen privilégié de la vocation chrétienne pour les Africains.

En effet, l'appel à la conversion chrétienne des Africains y est effectué préférentiellement lors des temps d'arrêt de la caravane des missionnaires. Les circonstances de ces prédications sont déterminées par leur programme de voyage ou dictées parfois par les infortunes inhérentes à des déplacements de ce genre. Les personnages missionnaires s'adressent surtout à deux types de publics, au gré de leur marche : ceux ayant déjà été en

contact avec des missionnaires wesleyens, Edwards et M. Allison principalement ; ou bien ceux-là qui entendent pour la première fois parler de la religion nouvelle qu'est le christianisme. Mais peu importe, l'essentiel semble être pour les missionnaires de répandre la « semence » de la Bonne Nouvelle à tous vents, car comme ils le disent eux-mêmes : « à semer trop peu, on récolte trop peu. » Plusieurs occurrences de ces moments de prédication lors des escales montrent tout l'intérêt que les deux personnages accordent à cette tâche d'évangélisation. Par exemple à Bouchap où ils ont marqué un arrêt, le narrateur-personnage note :

Les frères de Platberg viennent de temps en temps annoncer l'Évangile à Bouchap qu'ils regardent comme une dépendance de leur station, et, Dieu soit béni, leurs exhortations sont goûtées. L'auditoire est peu nombreux, mais il est attentif et recueilli. C'est ce qui nous a surtout frappé dans une prédication que nous avons eu le bonheur d'y donner nous-même.⁶⁵

Ou encore, cette réflexion sur les opportunités d'évangéliser Mérahbing et les environs des montagnes Bleues :

Leurs hautes vallées, peuplées de nombreuses hordes béchuanases, auxquelles l'Évangile était inconnu, offraient un beau champ d'exploration à des voyageurs chrétiens. Il était important pour nous de nous assurer jusqu'à quel point elles étaient préparées à recevoir la parole de vie, et quelles chances de réussite elles offraient aux travaux des missionnaires.⁶⁶

Cette observation du narrateur est suivie d'une évaluation de la situation qui comprend un regard sur l'attitude *a priori* accueillante du chef Mota et celle de ses sujets. C'est donc apparemment sur la base d'un contexte propice à leur prédication en ces lieux que la description suivante est faite sur le déroulement de la prédication :

Ils se rassemblèrent en cercle autour de nous, et nous écoutèrent avec le plus grand silence et le plus grand recueillement. Ce fut sous la voûte des cieux, à la clarté de la lune, qu'eut lieu cette réunion solennelle. Le service s'ouvrit par un cantique de louanges suivi de la prière ; après quoi, furent prononcées et commentées ces belles paroles du roi prophète :
« Éternel, notre Seigneur, que ton nom est magnifique par toute la terre. [...] Que ton nom est magnifique sur toute la terre! » (Psaume VIII). / Ce discours fut terminé par quelques considérations sur l'œuvre de la Rédemption, sur le ministère du Fils de l'homme, que Dieu a fait pour un temps un peu moindre que les anges, et qu'il a aussi couronné de gloire et d'honneur.⁶⁷

Ainsi, l'enseignement religieux en direction des autochtones est une préoccupation missionnaire. Or, quelquefois, dans leur entreprise d'annonce de l'Évangile, c'est la vue et la présence du missionnaire qui inspirent la peur et la déroute des autochtones qui prennent la fuite à leur approche comme à Intlouana-Chouana. Dans ce village en effet, le narrateur

⁶⁵ Thomas Arbousset, François Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 36

⁶⁶ Thomas Arbousset, François Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 83-84

⁶⁷ Thomas Arbousset, François Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 97-98

mentionne que les habitants « s'enfuient » à l'approche de ces « inconnus » avant que les choses ne soient bien vite rétablies:

Rassurés à la fin par nos démonstrations amicales, ils revinrent à nous et nous offrirent l'hospitalité. [...] Pour reconnaître leur hospitalité, nous leur annonçâmes l'Évangile qu'ils n'avaient jamais entendu, et qu'ils écoutèrent avec une attention mêlée de frayeur.⁶⁸

L'appel à la conversion au christianisme à l'adresse des Béchuanases d'Intlouana-Chouana est considéré comme le meilleur des cadeaux que les missionnaires pouvaient leur offrir en guise de reconnaissance (« reconnaître ») et de remerciement pour leur hospitalité. Quelquefois aussi, les messagers de l'Évangile ne sont pas les bienvenus et donc leur vie se retrouvent en danger. Tel a été le cas avec les Marimos, une tribu réputée pour « ses habitudes sanguinaires ». La description qui est faite d'eux à l'arrivée des missionnaires est éloquente :

Leurs regards perçants et farouches, leurs vociférations bruyantes quand ils nous virent approcher, le silence morne qui succéda à leurs cris, les instruments de mort, tels que massues, haches, zagaïes, [sic. lire sagaïes] couteaux dont ils étaient armés, nous inspirèrent une frayeur qu'il serait puéril de vouloir dissimuler.⁶⁹

La situation évoquée représente une menace réelle pour la vie des missionnaires. Heureusement que le guide et interprète du groupe fait retomber un peu la tension en criant de loin : « *Le Khoa la Moshesh ! Le Blanc de Moshesh !* » Moshesh est une forte personnalité de cette période en Afrique australe dont j'aurai l'occasion de reparler ultérieurement. Malgré cela, il reste que le danger planait toujours sur les nouveaux arrivants. Mais qu'à cela ne tienne ! Profitant de la faible opportunité qui lui était offerte, le missionnaire entreprend malgré tout, sa mission d'appeler ces familles à se convertir à la religion chrétienne. On lit :

Je repris peu à peu quelque assurance, et j'annonçai à ces redoutables Marimos que j'étais porteur de bonnes nouvelles – « Le savons-nous ? » répondirent quelques-uns d'entre eux. Je leur demandai s'ils voulaient s'asseoir par terre pour les entendre : ils le firent tout en me demandant « Pourquoi cela ? » Lorsque je les vis rangés en demi-cercle autour de moi, je me plaçai ainsi que mon guide auprès de mon cheval dont je tenais la bride, tout prêt à m'y élancer au moindre signe d'hostilité, et je commençai, d'une voix un peu tremblante, à leur annoncer l'Évangile.⁷⁰

L'évocation de cette scène est assez incroyable et atypique à plusieurs égards. Il y a un côté inouï dans la présentation et la représentation de celle-ci qui a une certaine dimension théâtrale tant on peut se la représenter visuellement dans son déroulement factuel. La description est minutieuse et regorge de beaucoup de détails pour une sorte de mise en scène des différents acteurs de cette scène à suspense qui peut basculer à tout moment dans le drame. Comme pour appuyer cette impression de vraisemblance et pour figurer le haut degré du

⁶⁸ *Ibid.*, p. 102

⁶⁹ *Ibid.*, p. 106

⁷⁰ Thomas Arbousset, François Daumas, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 107

danger encouru, les lecteurs de l'édition originale, peuvent voir un dessin représentant un guerrier marimo armé et esquissant un mouvement de pas de course pour charger une sorte d'ennemi invisible. La légende en fin d'ouvrage de ce dessin nous donne des détails et observations sur ce prototype du redoutable guerrier marimo :

6. Le MARIMO ou cannibale béchuana *id.* 106 [...] N.B. Ce costume n'appartient pas seulement au cannibale ; c'est le costume complet d'un guerrier mossouto et mantaetis. Au costume près, ce cannibale ressemble beaucoup au cannibale caffre. Si un portrait de ce dernier n'a pas été donné, c'est que sa nudité dégoûtante eût blessé les regards.⁷¹

Ainsi, le dessin du prototype d'un guerrier marimo apparaît en grand plan sur la page entière de gauche à la page 106, cependant que le texte de la description de la prédication du missionnaire s'étale sur la page de droite à la page 107. À dessein, le narrateur-personnage qui est aussi l'un des auteurs du livre, cherche à faire réaliser à son lectorat que le missionnaire est à la merci de tout guerrier qui s'aviserait à fondre à n'importe quel moment sur le messenger de la Bonne Nouvelle. Ce dernier ne cache même pas sa grande peur lorsqu'il évoque « sa voix un peu tremblante » et cette précaution qu'il prend pour s'échapper à la moindre alerte d'hostilité : « Je me plaçai ainsi que mon guide auprès de mon cheval, dont je tenais la bride, tout prêt à m'y élancer au moindre signe d'hostilité ». ⁷² Le narrateur a manifestement une bonne connaissance des destinataires de son écrit et il les ménage en fonction de leur sensibilité : « si un portrait de ce dernier [guerrier] n'a pas été donné, c'est que sa nudité dégoûtante eût blessé les regards. » Cela est selon toute vraisemblance à l'adresse du lectorat hexagonal qui est chrétien et très prude sur la question de la nudité. Connaissant en outre la peur de la mort qui anime en grande partie la société occidentale, l'ennemi invisible sur lequel s'apprête à fondre ce redoutable guerrier est potentiellement le lecteur. Par cet habile procédé de rédaction et de mise en scène visuelle, le narrateur-personnage amène son lecteur à se mettre à sa place. Dit autrement, c'est comme si le lecteur lui-même se mettait dans la peau du missionnaire et se voyait chargé par cet invisible mais potentiel guerrier marimo.

Au plan syntaxique, la relation de cet épisode pathétique s'accompagne d'une rupture. Cette rupture se fait au niveau de l'emploi des pronoms. La narration qui se faisait jusque-là à la troisième personne du pluriel « nous » bascule subitement à la première personne du singulier avec « je », « me », « moi » comme pour s'approprier à lui seul comme auteur, narrateur et personnage toute la charge émotionnelle qui l'habite en tant que sujet : « je repris », « j'annonçai », « j'étais porteur », « je leur demanderai » ; « me demandant, « autour de

⁷¹ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 615-616

⁷² *Ibid.*, p. 107

moi», « me plaçai », « mon guide », « mon cheval », « m'y élancer ». Tout cela a pour but, à mon sens, de montrer l'intrépidité voire la témérité de l'entreprise missionnaire pour la vocation chrétienne dans cette zone de l'Afrique. Ainsi, à temps et à contretemps, le missionnaire réalise la vocation chrétienne pour les « indigènes » du Lesotho, au péril de sa vie et en fait une (re-) présentation à son lecteur.

Au-delà de cet exemple, cette présentation qui est de toute évidence une représentation de la vocation chrétienne selon le point de vue missionnaire s'apparente aux autres représentations missionnaires qui montrent généralement les missionnaires en Afrique subsaharienne comme des hérauts de la Bonne Nouvelle et des héros aux yeux de leurs concitoyens occidentaux.

1.2.1.2 Les implantations missionnaires

À la période des implantations missionnaires, le choix du lieu pour la Mission était une question d'importance pour les missionnaires. Regardons à présent les textes pour voir ce qu'ils nous apprennent sur cette question.

Dans *La Guinée Supérieure et ses Missions*, les lieux d'habitation des membres des Missions africaines de Lyon sont essentiellement choisis par les représentants des populations autochtones. Et selon que l'on veuille ou pas d'eux, ils auront un bon ou un mauvais site pour leur Mission. C'est ainsi que sur la Côte au Dahomey où leur présence est bien vue, on leur donne à habiter les anciens locaux abandonnés par leurs prédécesseurs, les missionnaires portugais. A Lagos par contre où la population autochtone ne voulait pas de leur présence, on leur assigna un endroit marécageux, insalubre et mal famé.

Dans *Les sauvages d'Afrique*, en ce qui concerne le Gabon, ce sont les missionnaires qui choisissent leur lieu d'habitation. À dessein, ils sont souvent à l'écart des maisons des « sauvages ». Et le Père Maurice Briault entérine et justifie en ces termes le choix des missionnaires d'être dans la « ville blanche » aux côtés des colons :

Plusieurs se sont scandalisés de voir, en la plupart de ces cités coloniales, faire une différence assez habituelle entre une « ville blanche » européenne et une « ville noire », quartiers et faubourgs réservés à la population indigène. Et l'on n'a pas manqué de dire que c'était, là encore, une invention de l'orgueil des Blancs. À la vérité, cette séparation s'est faite toute seule, le plus souvent, parce que le « standard » de la vie, comme disent les économistes, n'était pas le même. Quand les Blancs voulaient dormir, c'était le moment où les Noirs voulaient danser, et, alors, avec un vacarme à réveiller les morts ! Quand on voulait tenir avec quelque soin une avenue principale, les Noirs y passaient précédés de leurs vaches ou de leurs chèvres. [...] D'où deux villes juxtaposées, seul moyen de vivre ensemble sans être trop proches voisins⁷³.

⁷³ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 20

Pour des questions de convenances et de commodités de vie propres aux deux mondes en présence, la juxtaposition a été en fait l'option coloniale dans l'organisation et l'occupation de l'espace urbain. Dans le cas actuel, on découvre que ce missionnaire souscrit entièrement à cette conception qui organisera progressivement une cohabitation, qui n'en est vraiment pas une, entre administrateurs et administrés du côté des autorités coloniales ; et par ailleurs aussi, entre « appelants » et « appelés » à la conversion chrétienne du côté de l'Église catholique. Concernant le même Gabon et la même période, on ne trouve pas dans les lettres du Père Augouard de mention sur cette approche des choses. En revanche, ce qui ressort avec évidence dans son propos, c'est également la très grande proximité entre les missionnaires catholiques et l'administration coloniale.

En Afrique australe par contre, la situation se présente différemment pour les missionnaires protestants français de la Société des Missions évangéliques de Paris. Ils n'ont pas le soutien d'une puissance coloniale métropolitaine comme en bénéficient les missionnaires protestants wesleyens, etc. avec les Hollandais ou les Anglais présents dans la région du Cap depuis des siècles. Dans la Colonie du Cap, la séparation entre « Noirs » et « Blancs » est bien établie dans l'organisation de la vie sociale par les Anglais. On sent déjà la préoccupation chez les colons d'avoir la mainmise sur tout, en l'occurrence les bonnes terres. Cela ira s'aggravant avec la politique de la ségrégation raciale. L'apartheid qui sera mise en place progressivement est en fait une déclinaison politique de cette construction de hiérarchisation entre « Noirs » et « Blancs » qui débouche sur la mise à l'index des « Noirs ».

Les missionnaires français sont au Lesotho car appelés par le roi Moshesh. Dans *Mes Souvenirs*, c'est donc ce dernier qui leur indique où ils doivent s'établir. Tout cela est fonction du rôle que ce monarque veut leur faire jouer dans la pacification et le développement des tribus qui sont sous son autorité. Mais je précise que si la zone d'implantation de la mission est donnée par Moshesh, le site d'implantation de la Mission est choisi par les missionnaires après une visite parcimonieuse des lieux. Les critères qui déterminent leur choix se retrouvent étonnamment dans la *Relation d'un voyage d'exploration* que je propose de lire avec un peu plus d'attention. À partir du texte, je vais essayer d'en cerner les critères de choix à travers les différentes réflexions traduisant les préoccupations de ces missionnaires-pionniers. En effet, dans le récit de leur voyage d'exploration, il y a une préoccupation que les missionnaires portent et qui est de repérer les lieux propices à l'implantation des futures Missions. Comme ce sont des pôles à partir desquels l'appel à la conversion au christianisme doit s'organiser et se faire, un soin particulier est mis dans le repérage à effectuer.

Voici quelques extraits textuels qui servent de support à l'analyse. La ville de Macossane est le premier lieu dans leur périple où cette préoccupation d'implantation d'une Mission s'exprime :

Nous arrivâmes à Macossane, ville gouvernée par Mota, frère puîné de Sékoniéla. [...]. L'œil se repose de tous côtés sur de riches et fertiles vallées, sur des champs de millet et de maïs, sur de nombreux troupeaux de bœufs et de brebis que conduisent de jeunes pâtres. Ce serait pour une station missionnaire un excellent emplacement. La population y est agglomérée, et les environs seuls de la ville offriraient un champ suffisant à l'activité de deux ou trois missionnaires. Ajoutons qu'ils n'auraient à craindre de la part du chef aucune opposition. Mota est un homme doux et bienveillant, fort aimé des Béchuanas qui se rallient avec empressement autour de lui⁷⁴.

Bouta-Boute est le second endroit sur lequel les missionnaires ont jeté leur dévolu pour l'implantation d'une Mission. Le paragraphe suivant éclaire le lecteur sur leur choix :

Cette contrée était autrefois occupée par les Bassoutos, [...] et pourra devenir une importante station missionnaire. On chercherait vainement dans toute la contrée une terre plus fertile et de plus belles eaux que le territoire de Bouta-Boute et les sources qui l'arrosent. La rigueur du climat, le mauvais état des chemins et la rareté du bois sont les seuls inconvénients attachés à cette localité⁷⁵.

Le troisième endroit qui retient l'attention des missionnaires dans leur périple n'est pas une ville mais plutôt une région. Alors qu'il vient de finir une prédication risquée au milieu d'une peuplade réputée cannibale, le missionnaire leur demande « s'ils aimeraient avoir un *morouti* (missionnaire) comme les autres nations voisines ». Ce à quoi « il répondirent oui ».⁷⁶ C'est alors que s'ouvre la séquence qui nous livre les réflexions personnelles du missionnaire. C'est une focalisation interne qui nous plonge dans l'intimité de ce qu'il pense vraiment avec l'emploi du pronom personnel « je » :

Je pense qu'une mission pourrait être entreprise au milieu d'eux avec espérance de succès. L'exemple des peuplades limitrophes qui possèdent déjà l'Évangile a, jusqu'à un certain point, préparé celle-ci à le recevoir. Les Béchuanas sont naturellement imitateurs : ce que fait une tribu, une autre veut le faire aussi, et ce penchant est sans doute une des causes qui a facilité en quelques endroits les efforts des missionnaires. La contrée habitée par les Béchuanas cannibales est fertile, bien arrosée, et jouit d'un climat excellent [...]. Rassuré sur leurs dispositions, je ne craindrais pas d'aller fonder dans ce lieu une station missionnaire, qui par la suite pourrait devenir importante⁷⁷. (C'est nous qui soulignons).

À la lecture de ces extraits, il apparaît que le facteur humain et les considérations sur l'habitabilité semblent résumer les critères de choix des lieux de fondation des missions évangéliques. Au sujet du facteur humain, les villes ou les régions les plus densément peuplées sont privilégiées aux zones où il y a peu d'habitations. Dans le cas de Macossane, il est fait mention, en effet, du fait que « cette ville est composée de divers groupes d'habitations » ; ensuite que « la population y est agglomérée ». Dans la prise en compte du facteur humain,

⁷⁴ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 96-97

⁷⁵ *Ibid.*, p. 99-100

⁷⁶ *Ibid.*, p. 108

⁷⁷ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 108-109

le missionnaire est regardant sur le profil du chef ou de son potentiel d'influence sur les autres habitants. À Macossane, Mota est présenté comme un atout et un élément sur lequel l'évangéliste prévoit s'appuyer pour la réalisation de sa mission. À propos des missionnaires que la ville de ce chef bienveillant pourrait accueillir, ces paroles rassurantes sont dites à son sujet : « Ils [les trois missionnaires] n'auraient à craindre de la part du chef aucune opposition. Mota est un homme doux et bienveillant, fort aimé des Béchuanas qui se rallient avec empressement autour de lui. » L'humain étant au cœur de la vocation chrétienne, on comprend aisément qu'il soit pris en compte prioritairement par les missionnaires-pionniers et soit déterminant dans le choix des lieux d'implantation des futures missions.

L'habitabilité est également un critère qui oriente le choix des espaces et des lieux envisagés pour abriter les missions. En plus de privilégier la hauteur à la plaine, le narrateur personnage est très attentif et sensible à la fertilité des sols et aux facilités d'approvisionnement en eau potable pour les endroits susceptibles d'être des centres missionnaires. Concernant Bouta-Boute, la situation en hauteur, la fertilité des sols et la disponibilité de l'eau potable sont les considérations qui l'emportent chez les missionnaires sur toutes les autres. Selon le narrateur-personnage de ce récit de voyage, les considérations sur les facteurs extérieurs favorables sont très déterminantes et priment parfois sur les aspects humains. Aussi, le voit-on s'étonner des critères de choix des missionnaires de Platberg qui n'ont pas mis en avant « les nombreux avantages » extérieurs d'une localité comme lieu d'implantation d'une mission. En effet, il écrit :

En considérant les nombreux avantages dont jouit cette localité, nous nous étonnons que les missionnaires de Platberg ne l'eussent pas choisie pour l'emplacement de leur station ; peut-être ont-ils craint de trop mêler les étrangers (les Bastaards) avec les indigènes.⁷⁸

Sur l'autre pente opposée où est justement située Marissa, ce personnage pense que si Platberg venait à être abandonnée, d'autres pasteurs protestants de la Société des Missions évangéliques de Paris déjà installés à Morija pourraient établir dans cette localité une station missionnaire. C'est donc dire que les missionnaires évitent de s'implanter trop près dans le voisinage les uns des autres pour ne pas créer une sorte de concurrence visible entre eux.

Avec tous ces critères et autres considérations susmentionnés présidant aux lieux d'établissement des stations missionnaires, on réalise que l'entreprise missionnaire occidentale en terre africaine est attentive aux conditions matérielles et sécuritaires de leurs implantations. Le facteur humain, à juste titre et en toute logique, pousse les décideurs religieux à privilégier les terres fertiles, habitées et bien situées géographiquement pour leurs

⁷⁸ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 25

missions. Mais qu'advient-il si une quelconque rivalité venait à les opposer aux autochtones autour d'endroits si convoités ? De cette éventualité, le texte ne dit rien puisqu'on est encore à l'époque des missionnaires-pionniers pour la vocation chrétienne. Il reste que l'approche missionnaire dans le cadre de la vocation chrétienne, qu'elle soit catholique ou protestante, ne se montre pas désintéressée vis-à-vis des richesses et autres biens matériels. Bien au contraire. Cela n'est-t-il pas en contradiction avec les recommandations de pauvreté et de désintérêt que le Christ formulait à ses disciples en les envoyant en mission ? Cela aussi ne sera-t-il pas source de tension et de crise à l'avenir avec l'évolution des mentalités et des nouveaux rapports de force dans les sociétés africaines ? À cette époque des fondations, le missionnaire chrétien se distingue-t-il vraiment sur ces questions d'occupation des terres du colonisateur ?

1.2.1.3 La vocation chrétienne et les œuvres missionnaires

On découvre dans les ouvrages étudiés que là où les Missions s'implantent, elles s'entourent de structures relevant de la santé (dispensaires, hôpitaux, etc.), de l'enseignement (écoles primaires, collèges, etc.) et de la charité chrétienne (assistance et aide aux démunis avec des distributions de vivres, vêtements, etc.). De manière très significative, on retrouve la mention de ces différents points dans le Rapport de l'abbé Planque au Congrès missionnaires Catholique de Lille en 1886 dans leur mise en adéquation avec la vocation chrétienne. Ce lien est bien souligné quand il aborde l'enseignement scolaire déployé par les Missions Africaines de Lyon dans les différentes localités où ils sont implantés :

Lagos, notre plus importante station aujourd'hui offre un spectacle très consolant : [...] Nos écoles ont près de 500 élèves, et, si nous pouvions en ouvrir dans les différents quartiers, elles en auraient certainement plus de 1.000 ; et tous nos élèves deviennent catholiques. / À Porto Novo, [...] les écoles sont aussi fréquentées et produisent le même résultat qu'à Lagos, si bien que le supérieur de cette station m'écrivait, il y a deux mois, que si les Français qui ont établi leur protectorat à Porto Novo, rendaient l'école obligatoire, dans moins de vingt ans toute la population serait entièrement catholique. À Elmina, l'impulsion est donnée ; il y a près de 300 élèves aux écoles, et non seulement tous ces élèves deviennent catholiques, mais bon nombre d'adultes se font instruire de nos dogmes.⁷⁹

Dans sa correspondance, on retrouve sous la plume de l'abbé Augouard le rôle important joué par l'hôpital de la Mission catholique tenu par les religieuses pour attirer les autochtones au christianisme. En effet, il écrit ceci à ce sujet :

Nos deux hôpitaux, l'un pour les hommes, tenu par les Pères, l'autre pour les femmes et tenu par les Sœurs, nos deux hôpitaux, dis-je, sont de vrais ports de salut pour la plupart de ces malheureux qui ne semblent arriver là que pour se faire instruire, baptiser

⁷⁹ Augustin Planque, Augustin Planque, « La Guinée Supérieure et ses Missions. Rapport de M. l'abbé Planque, Supérieur des Missions africaines au Congrès des Catholique du Nord et du Pas-de-Calais, à Lille, du 17 au 22 novembre 1885. », art. cit., p. 17

et aller au ciel. C'est certainement là la partie la plus consolante de notre ministère, car tous ces pauvres noirs meurent d'une manière bien édifiante...⁸⁰

À ce qu'il en dit encore dans ses correspondances, après certaines guérisons inespérées, beaucoup de patients, parfois parmi les plus réticents ou indifférents, embrassent la religion chrétienne.

On rencontre des cas similaires de conversion au christianisme dans *Mes Souvenirs* de Casalis. Le missionnaire les évoque souvent lorsque ce sont des gens pour qui la religion chrétienne n'exerçait aucun attrait au départ. Mais à la suite des soins médicaux dont ils ont bénéficié grâce aux missionnaires, on les retrouve acquis subitement à la cause du Christ.

Dans le développement à venir, j'aurai l'occasion de relever les multiples aspects du rôle prépondérant joué par les Œuvres missionnaires dans l'appel à la conversion au christianisme en terre africaine. Il y a beaucoup d'implantations explicites et implicites des œuvres missionnaires qui agissent puissamment dans la christianisation et la « civilisation » des peuples africains.

1.2.1.4 Quelles réponses africaines à la vocation chrétienne prêchée par les missionnaires ?

J'ai essayé jusque-là de prouver que par des paroles et par des actes, les missionnaires ont prêché l'évangile aux Africains. L'observation des diverses réactions africaines semble montrer qu'il n'y a pas une seule réponse mais plutôt plusieurs réponses à la vocation chrétienne lancée par les missionnaires. Quelles sont donc ces réponses africaines multiformes à la vocation chrétienne ?

1.2.1.4.1 Indifférence et refus

Dans tous les ouvrages étudiés dans cette partie, en guise de réponses aux prédications missionnaires exhortant les Africains à se faire baptiser, il est seulement fait mention de l'indifférence de certains et du ferme refus de quelques autres à être chrétiens. Dans les textes en effet, cela est généralement évoqué très évasivement. Il ressort que les réticences et les résistances vis-à-vis de la nouvelle religion sont exprimées par les hommes. Parmi eux, les responsables coutumiers, les charlatans et les sorciers sont ceux qui manifestent le plus souvent une forme d'hostilité au christianisme. Dans *La Guinée Supérieure et ses Missions*, J. Teilhard de Chardin relève l'hostilité des notabilités coutumières de la cour royale du Dahomey à la présence missionnaire cependant que le roi est intéressé par les avantages politiques et économiques qu'il peut en tirer. Maurice Briault dans *Les sauvages d'Afrique* met au compte de l'ignorance et de la « sauvagerie » des hommes leur manque d'intérêt pour

⁸⁰ *Ibid.*, p. 86

le christianisme. Dans ses *Souvenirs*, Casalis est très évasive sur l'indifférence et le refus de certains Africains d'adhérer au christianisme car son objectif dans son livre est plus porté sur l'évocation de l'endurance et de la persévérance missionnaires qui ont permis après plusieurs années d'apostolat la naissance de communautés chrétiennes pratiquantes au Lesotho.

En revanche, c'est sous la plume d'Arbousset que le lecteur retrouve une tentative de formulation et un début d'analyse de l'indifférence et du refus de certains africains envers la religion chrétienne. Par le narrateur, on découvre au début du deuxième chapitre que : « les missionnaires wesleyens se sont vainement efforcés pendant une douzaine d'années d'élever au rang de chrétiens fidèles et industrieux une faible population d'Africains ». ⁸¹ Manifestement, malgré les efforts des missionnaires, la « faible population d'Africains » n'a pas adhéré au christianisme comme nous le signifie l'adverbe « vainement ». Les « efforts » missionnaires n'ont donc pas été couronnés de succès à cause du refus d'adhérer au christianisme. L'une ou l'autre fois dans le texte, à la suite de l'appel à la conversion au christianisme réalisé par la prédication, on ne sait même pas ce qu'est la réponse des uns et des autres. On a cet exemple d'indécision de l'auditoire à la fin de la toute première prédication effectuée par les missionnaires. Le narrateur l'évoque presque de façon évasive :

Plusieurs des habitants de Marissa ont reconnu le frère Arbousset, et lui ont témoigné toute la joie qu'ils éprouvaient à le revoir. Celui-ci s'est senti pressé de leur annoncer l'Évangile. Ils l'ont écouté avec une attention mêlée d'étonnement, et après qu'il eut fini son discours l'un d'eux s'écria: « Jehovah est bien grand; mais fait-il la pluie ? »⁸²

Puis, le narrateur-personnage d'ajouter cette réflexion personnelle : « Ces pauvres gens sont encore étrangers aux premières vérités de la religion ». Comme on peut le constater, aucune réponse explicite n'est formulée par l'auditoire à la prédication du « frère Arbousset ». De façon explicite par contre, on perçoit qu'il n'y a pas d'aversion affirmée contre cet appel à embrasser la religion chrétienne. Bien plus, l'écoute est faite « avec une attention » qui exprime le respect qu'ils accordent au prédicateur. Cela corrobore l'expression de leur « joie » du début quand ils l'ont « reconnu ». On peut même avancer que celui qui s'est écrié « Jehovah est bien grand » reprend certainement des éléments de la prédication et y exprime ainsi sa propre adhésion à reconnaître la grandeur de Jehovah. Or, ce début d'une profession de sa foi naissante paraît rapidement entravé par les préoccupations des contraintes de l'immédiat et de l'utilitaire. D'où cette question : « mais fait-il la pluie ? ». L'engagement de cet homme dans la religion nouvelle dont Jehovah est le centre paraît plus que jamais subordonné à la satisfaction préalable de ses besoins basiques et primaires. Pour un

⁸¹ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 15

⁸² Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 26-27

agriculteur ou un éleveur, vivant dans une région assez aride, la pluie, c'est l'eau ; et l'eau, c'est la condition *sine qua non* à sa vie terrestre. Apparemment, avant d'accepter l'invitation chrétienne de vivre dans la perspective de l'au-delà annoncé de Jéhovah, cet homme demande préalablement de bien vivre sur cette terre. L'eau en est la caractéristique essentielle. Si Jéhovah peut « faire » cela d'abord, la réponse de cet homme peut venir seulement ensuite par rapport à la vocation chrétienne. Ici, il n'y a pas l'expression d'une indifférence mais l'affirmation tacite d'un refus si les besoins primaires ne sont pas pris en charge par la divinité annoncée, à savoir qu'elle fasse pleuvoir.

Cette requête est loin d'être une demande isolée puisqu'on la retrouve à nouveau dans la bouche de Sekoniéla, le principal chef de la tribu Mantaetis. Le narrateur en effet rapporte :

Il nous dit, au sortir de l'église, comme s'il se fût adressé à l'un de ses Barokas *ou faiseurs de pluie* : « Que les vérités entendues aujourd'hui sont belles ! Ces paroles viennent sans doute de Dieu : ne pourriez-vous pas aussi obtenir de lui cinq jours de pluie ? »⁸³

De façon éparse certes, de telles mentions apparaissent dans les récits missionnaires. Autrement, on n'y trouve aucune autre expression explicite d'une réponse de refus radical ni d'indifférence généralisée affichés à l'encontre de la vocation chrétienne lancée par les missionnaires. L'insistance du propos missionnaire dans les textes est, à l'évidence, de souligner plutôt les cas de conversions au christianisme.

1.2.1.4.2 Des conversions à la prédication missionnaires

À la lecture des ouvrages que j'étudie, il ressort que les difficultés et les sacrifices liés aux tâches pastorales des premiers missionnaires sont compensés par les conversions au christianisme. L'abbé Maurice Briault fait très peu de cas des conversions des Africains à la suite des prédications missionnaires. Quant à Augouard il décrit à peine dans ses lettres des cas de conversions d'adultes tout en évoquant le nombre de plus en plus grandissant des catéchumènes. En fait, chaque fois qu'il le fait, c'est dans l'optique de demander à ses amis français la mobilisation des ressources financières et matérielles pour soutenir son apostolat. C'est avec les missionnaires protestants du Lesotho qu'on trouve évoquées tout au long de leurs écrits, les multiples facettes des aléas de ce qu'on peut considérer comme des cas de conversion au christianisme. On y établit le constat qu'aucun acquis en matière de vocation chrétienne ne semble définitif, tout comme aucun refus non plus n'est irrévocable. Ce constat, je vais tenter de le vérifier dans *Relation d'un voyage d'exploration* rien qu'avec les habitants d'une petite ville appelée Platberg. Cette ville paraît être un exemple très parlant et bien

⁸³ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 61

expressif de ce qu'est la conversion chrétienne à la prédication missionnaire. Dans un premier temps, les missionnaires échouent à y faire des croyants. Comme pour conjurer le sort, « vers la fin de 1833, les habitants de l'ancienne Platberg ont émigré dans un pays plus fertile, et ont donné à l'endroit où ils se sont fixés le nom de leur ancienne station. »⁸⁴ C'est alors que, selon le narrateur, tout évolue positivement pour :

La nouvelle Platberg [qui dorénavant] compte environ deux cents habitants [...] [qui] ont fait dans la vie chrétienne de sensibles progrès, et présentent sous le rapport religieux un spectacle plus satisfaisant que beaucoup de villages en France⁸⁵.

Une telle description montre que les nouveaux convertis, par leurs attitudes et conduites, ont toute l'admiration du narrateur. La comparaison établie du reste entre les nouveaux chrétiens africains qualifiés de « plus satisfaisant que beaucoup de villages en France » est on ne peut plus explicite sur sa satisfaction. Et pour cause :

Le jour du repos y est généralement bien observé, les réunions de prières assidûment suivies, tant celles du dimanche que celles de la semaine. L'auditoire est d'ordinaire nombreux, attentif, et recueilli. Plus d'une fois nous avons été surpris et édifiés en entendant les membres les plus avancés de l'Église nous parler de leurs sentiments spirituels avec cette ingénuité qui caractérise si bien la foi des païens convertis⁸⁶.

Ainsi, pour le même village de Platberg, entre l'ancien et le nouveau, le lecteur constate deux types de réponses. Dans un premier temps, avec les mêmes missionnaires wesleyens, la population n'a pas adhéré au christianisme. Dans un deuxième moment par contre, la réponse au sein de la même population est majoritairement positive ; et les signes de conversion sont manifestement au-delà des attentes des évangélisateurs. Mais au-delà de cet exemple, Arbousset ne semble pas particulièrement enchanté dans ce livre par le nombre des convertis vu que les adultes, de façon générale, n'adhèrent pas instantanément au christianisme mais ont besoin de temps avant de s'engager. L'« exploration » qui est la sienne dans le cadre de ce voyage ne favorise donc pas la conversion des adultes en nombre significatif. Elle ne permet pas non plus un suivi sur le long terme, vu qu'Arbousset et son compagnon sont de passage.

Mais, comme en contrepoint du refus des plus anciens de cette ville de répondre vraiment favorablement à l'appel chrétien, le narrateur déplace aussitôt l'attention du lecteur sur l'exemple de conversion au christianisme de Sélo, un garçon de douze ans qui « reçoit avec docilité et avec fruit les enseignements de M. Allison ». Presque sur le mode argumentatif de la persuasion, il donne la parole à M. Allison qui se livre à un témoignage émouvant sur l'enfant :

⁸⁴ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 16

⁸⁵ *Ibid*, p. 16

⁸⁶ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 17

Je vous assure, nous écrivait celui-ci, que cela fait du bien à mon âme de voir les bonnes dispositions de Sélo ; vous aimeriez l'entendre prier pour les missionnaires. Il est réellement converti à Dieu, et paraît prendre un grand plaisir à adresser les pécheurs à Christ. Cet enfant a vécu pendant un temps dans notre maison, et j'ai vu plus d'une fois des larmes sillonner ses joues lorsque nous lui parlions de son âme⁸⁷.

On le voit, la modalisation est manifestement faite dans cet extrait avec l'emploi du verbe « assure » et du qualifiant « réellement » (adverbe de manière) pour parler de la conversion véritable de Sélo au christianisme. Cela trahit l'implication subjective de l'énonciateur (Allisson) dans son énonciation. À l'évidence, la vocation chrétienne est la préoccupation principale du missionnaire. C'est la vocation chrétienne prise et comprise dans sa double acception; c'est-à-dire celle d'être l'appelant et celle d'être l'appelé. Il prend donc au sérieux cette charge et responsabilité qui est double : d'une part, être le diffuseur de l'appel de Dieu (sa vocation d'être le héraut de Dieu) ; et d'autre part, être également le veilleur sur la réponse et l'engagement de foi de ceux qui répondent favorablement à cet appel à devenir chrétiens (sa vocation de pasteur de l'ensemble des chrétiens). On perçoit ici cette double priorité missionnaire dans le propos de M. Allisson. Et l'auteur de prolonger cette préoccupation de son confrère en concluant sur la situation d'ensemble de la vocation chrétienne chez les Mantaetis par cette phrase :

Ce jeune homme n'est pas le seul qui paraisse avoir reçu des impressions sérieuses ; il en est plusieurs parmi les naturels qui répondent aux soins de leurs missionnaires, et dont le zèle console celui-ci de l'insouciance et de l'endurcissement d'un trop grand nombre de leurs compatriotes⁸⁸.

Il est donc clairement asserté que la prédication missionnaire chez les Mantaetis, tout comme dans bien des tribus d'Afrique subsaharienne a provoqué plusieurs types de réponses. Il y a certains qui ont répondu favorablement et d'autres qui ont décliné la vocation chrétienne. Or par la suite, on découvre que certaines de ces conversions deviennent des abandons et parmi les personnes qui avaient refusé, on trouve de nouveaux convertis. Au milieu de ces hésitations et oscillations d'adhésion, l'espoir est tout de même de mise car l'attention accordée par les prédicateurs aux enfants semble aussi porter ses fruits avec le sérieux de l'adhésion de ces derniers au christianisme.

1.2.1.4.3 Demande d'envoi de missionnaires

Au moment de l'implantation des Missions en Afrique subsaharienne par les missionnaires-pionniers, il ressort clairement dans les diaires comme dans les autres écrits de cette période, que certaines populations qui n'ont pas les évangélistes dans leur village ou dans leur voisinage en demandent. Dans sa correspondance, on retrouve ainsi chez le Père

⁸⁷ *Ibid.*, p. 80

⁸⁸ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 80

Augouard plusieurs expressions de ces demandes de missionnaires : « Ainsi, je vous l'ai déjà dit je crois, des chefs Pahouins, Boulous, Bengas, Bakalais, sont venus ici de différents côtés pour demander des missionnaires ». Ou encore cette autre mention :

Un des rois les plus puissants est venu plusieurs fois demander des missionnaires pour aller plus loin encore. [...] Faute de ressources et de missionnaires, nous n'avons pas encore pu répondre à son appel, et c'est à Donghila seulement qu'est établi le poste où réside le catéchiste⁸⁹.

Parfois, c'est le missionnaire lui-même qui se fait le porte-parole des Africains :

Ils étaient remplis d'admiration pour nous, et ils auraient voulu nous garder encore pour leur parler du grand Esprit ! mais nous devions retourner, car j'étais attendu au Gabon. Nous leur fîmes la promesse [...] que nous dirions à Monseigneur (notre grand chef, comme ils disent) combien ils seraient heureux de posséder un missionnaire....⁹⁰

Dans *Relation d'un voyage d'exploration*, ce besoin de missionnaires est ressenti et exprimé à maintes reprises, soit spontanément, soit suscité par les missionnaires. Grâce au narrateur-personnage, le lecteur apprend que des demandes sont exprimées par certaines tribus qui veulent accueillir en leur sein des messagers de la Bonne Nouvelle afin d'être instruites sur cette nouvelle religion. En effet, lors de leur passage dans certains villages, lorsque les relations humaines ont été cordiales et chaleureuses, il n'est pas rare de voir que des autochtones sont présentés, demandant aux missionnaires de leur envoyer des pasteurs afin de mieux leur faire connaître la nouvelle religion dont ils venaient d'être entretenus durant l'escale des marcheurs. À Macossane par exemple, c'est au moment de leur départ que Mota exprime cette demande sous la forme d'un regret que le narrateur formule en ces termes : « Le lendemain, en nous voyant partir, le chef Mota et ses gens nous témoignèrent leur regret de n'avoir pas auprès d'eux un enfant de Jéhovah pour les instruire dans la foi chrétienne. »⁹¹ Dans la périphrase « un enfant de Jéhovah », ce sont les missionnaires protestants qui sont ainsi désignés. Par cette expression, c'est le besoin d'un guide spirituel chrétien, protestant en l'occurrence, qui est ainsi signifié. Lorsque le besoin en missionnaires n'est pas spontanément exprimé par les autochtones, les missionnaires se chargent à leur manière de susciter l'expression de ce besoin par l'auditoire lui-même. Ils le font en général, à un moment opportun. On en a un exemple chez les Marimos quand le missionnaire lui-même écrit :

Lorsque j'eus fini, j'entendis les sauvages qui se disaient l'un à l'autre: « *Oa re bolella ga Morena oa legorimo* » - « il nous a entretenus du chef du ciel. » Lorsque je leur demandai ensuite s'ils aimeraient à avoir un morouti (missionnaire) comme les autres nations voisines, ils répondirent : « Oui ». —« Mais quand sera-ce ? » leur dis-je. —« Tu le sais, tu le sais », répétèrent-ils tous avec de bruyants éclats de rire.⁹²

⁸⁹ Proper Augouard, *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, op. cit., p. 83

⁹⁰ *Ibid.*, p. 151

⁹¹ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p.98

⁹² Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p.108

Chez les Mantaetis par contre, le besoin de missionnaires a des origines mystiques. En effet, il y a que ce serait à partir « des songes nouveaux » d'un habitant « depuis quelques lunes » que la décision fut prise d'accueillir les missionnaires. C'est à travers le regard, « le coup d'œil rapide » du narrateur que nous avons le récit de « l'histoire des missions » chez les Mantaetis :

C'est vers la fin de 1833 que Sékoniéla fit la connaissance des ouvriers envoyés chez les Bassoutos par la Société des Missions évangéliques de Paris. Il les pria de l'instruire dans la foi chrétienne et de venir s'établir dans la capitale de son petit royaume. « Un de ses sujets, disait-on, avait eu depuis quelques lunes des songes nouveaux. Il avait vu arriver dans le pays des étrangers qui y apportaient la paix, un accroissement considérable dans les troupeaux, et de belles et bonnes paroles. » Ce songe, qui avait produit quelque agitation dans les esprits, n'était pas encore oublié lorsque, huit mois plus tard, le 1er août 1834, les Mantaetis virent arriver à Mérabing M. Allison, missionnaire de la Société wesleyenne. Il se déclara prêt à les évangéliser, et s'établit au milieu d'eux. Les naturels l'accueillirent avec empressement ; ils ne pouvaient se lasser de voir et d'entendre un *blanc*, un *Morouti*, envoyé par *Morena*, qui venait leur parler de Dieu et le leur dépeindre sous des couleurs jusque-là nouvelles pour eux. Ils l'accablaient de questions sur les *litaba* (nouvelles) qu'il leur apportait⁹³.

Pour nos missionnaires, c'est l'expression claire par certains Africains d'une demande de pasteurs qui manifeste leur vif intérêt pour l'enseignement chrétien. Et pour cause : le christianisme est présenté comme une religion de paix et de prospérité. Tout cela est perçu et représenté du point de vue des personnages missionnaires.

Casalis quant à lui relève dans ses *Souvenirs* à plusieurs reprises le crucial besoin d'avoir d'autres missionnaires auprès des sujets de Moshesh, mais la demande n'est pas formulée par les sujets africains. Dans la mesure où c'est Moshesh qui décide et parle aux missionnaires présents sur son territoire, il n'y a pratiquement pas de demande de missionnaires clairement exprimée. Même lorsque le nombre des chrétiens ira grandissant dans le royaume de Moshesh, les besoins et les attentes sont formulés par le narrateur-personnage mais non pas par les Africains.

Dans *La Guinée Supérieure et ses Missions*, les Africains n'ayant pas voix au chapitre, c'est J. Teilhard de Chardin lui-même qui souligne et insiste beaucoup sur l'insuffisance criante du personnel missionnaire face aux besoins pastoraux énormes en Sierra Leone au Dahomey et au Nigeria.

1.2.2 Vocation chrétienne et intertextualité

1.2.2.1 Vocation chrétienne et intertextualité biblique dans les ouvrages du corpus

Que ce soient les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, la Bible est le livre qui est omniprésent, à la fois explicitement et implicitement, dans les écrits

⁹³ *Ibid.*, p. 78-79

missionnaires. Ceux-ci en effet ont la particularité d'aborder la question de la vocation chrétienne avec un intérêt certain pour son ancrage biblique dans les prédications. Du reste, pouvait-il en être autrement ? Les auteurs de ces différents ouvrages non-fictionnels étant des consacrés, la Bible est en fait fondamentale dans la compréhension de leur propre vocation et dans celle qu'ils viennent proposer aux Africains. D'emblée, il est à signaler que même lorsque les livres bibliques ne sont pas directement cités, ils tissent néanmoins toute la toile de fond de tous ces textes du corpus. Il suffit de les lire effectivement pour s'en convaincre, pour peu qu'on ait préalablement une connaissance des livres bibliques.

En outre, au-delà de toute cette présence réelle des thématiques et enseignements bibliques dans ces livres de la littérature missionnaire, le lecteur y remarque d'innombrables citations bibliques. Ainsi par exemple, dans son livre *Mes Souvenirs*, Casalis s'appuie sur l'enseignement biblique dans toutes les circonstances de sa vie de missionnaire. Cela se manifeste dans le texte par une multitude de citations bibliques. En cela aussi, le lecteur s'aperçoit très vite de sa foi et de son esprit d'abandon total en Dieu et en sa Providence.

À ce sujet, dans son livre, Casalis lit d'abord sa propre vocation chrétienne, autrement dit sa conversion profonde au Christ à la lumière de l'enseignement biblique. Il affirme que c'est l'étude de l'épître de Saint Paul aux Romains avec son précepteur le pasteur Pyt qui réalise véritablement cela. En effet, il écrit : « Cette étude [celle de la lettre aux Romains] fut en grande bénédiction à mon âme ; elle me fit comprendre ce que c'est que de se convertir. C'est alors, je crois, que Dieu toucha réellement mon cœur. »⁹⁴

Ensuite, toutes les joies et les peines de ce missionnaire sont accueillies et vécues sous l'éclairage des textes bibliques. Face aux Africains, des scènes bibliques sont sans cesse convoquées pour tracer sa ligne de conduite pastorale et constituer en même temps le sujet de tous ses enseignements dans ses prédications et dans ses échanges avec les autres. On apprend ainsi que le roi Moshesh comme les autres membres de son auditoire avait des préférences sur ces histoires tirées de la Bible :

Les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament l'intéressaient beaucoup et il ne se lassait pas de nous faire répéter les plus saillants. L'histoire de Joseph et celle de David dans la première partie de sa vie, le jetaient dans des vraies extases. Entre toutes les paraboles du Saint Livre il donnait la préférence à celle de l'enfant prodigue. Mais nous ne tardâmes pas à observer que la personne de Jésus-Christ était ce qui le frappait le plus, ainsi que ceux de ses sujets qui suivaient nos enseignements avec assiduité⁹⁵.

Au sujet de Moshesh, le narrateur avait déjà fait constater ceci : « C'est ainsi qu'il découvrit, à sa grande surprise, que le fond de notre enseignement était basé sur des faits, de

⁹⁴ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 30

⁹⁵ *Ibid.*, p. 265

vraies histoires, et n'était pas, comme il l'avait cru d'abord, un composé de mythes et d'allégories. »⁹⁶ Toutes ces histoires bibliques ne parlent pas seulement aux évangélisés. Elles nourrissent la foi de certains évangélistes en toutes circonstances, même en situation inédite dans les vastes plaines de l'Afrique australe. En témoigne cette situation où Arbousset et Casalis se retrouvent dans un endroit que le pied d'aucun Européen semblait n'avoir encore jamais foulé. Il écrit :

Ce n'était pas sans émotion que nous nous sentions, pour la première fois de notre vie, dans des terres sur lesquelles ne s'étendait l'influence d'aucun gouvernement civilisé ; mais nous avions l'assurance que Dieu prendrait soin de nous, et la perspective de pouvoir chercher avec la plus parfaite liberté des occasions de le servir était pour nous pleines de charme⁹⁷.

En somme, tout est bon pour s'en remettre à Dieu.

Enfin, même pour évoquer les raisons de l'écriture de ce livre-souvenir, la principale motivation de Casalis est tirée de la Bible. Il n'hésite pas à citer le verset biblique en question dans l'évocation suivante : « Dieu m'a fait trouver tant de bonheur dans la vie qu'il m'avait destinée, qu'en essayant de la raconter, j'ai été poursuivi par cette parole : “N'oublie aucun de ses bienfaits !” »⁹⁸ « N'oublie aucun de ses bienfaits » est extrait du verset 2 du Psaume 103 qu'on attribue au roi David qui dit : « Mon âme, bénis l'Éternel ; et n'oublie aucun de ses bienfaits »⁹⁹. Par cet attachement à la Bible, le missionnaire traduit véritablement son attachement à Dieu, car connaître les Écritures, c'est connaître Dieu. Et Dieu est sa Parole.

Thomas Arbousset, son autre compagnon de vie et d'écriture a aussi la même approche des situations humaines et missionnaires. Lorsque les deux accostent pour la première fois en Afrique, voyant la terre ferme du Cap de Bonne-Espérance, leur réflexe est d'ouvrir la Bible. On lit à ce sujet : « À ce moment, mon ami Arbousset ouvrit sa Bible et ses yeux y lurent ces mots : “Qui es-tu, grande montagne devant Zorobabel ?...Tu seras aplanie !...” (Zach. 4, 7) »¹⁰⁰. Cette façon de faire très courante chez les protestants est une démarche de confiance qui consiste à lire la Volonté de Dieu à travers le verset biblique qui leur tombera sous les yeux en ouvrant ce Livre sacré. La Bible est au centre de tout. Dans *Relation d'un voyage d'exploration*, il est impossible dans le cadre de cette analyse de relever toutes les citations bibliques qui sont convoquées dans son écriture. Tous les offices et toutes les prédications dans cet ouvrage, s'appuient expressément sur des références bibliques. D'une manière générale, on voit que ces prédications se fondent essentiellement sur la Parole

⁹⁶ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 261

⁹⁷ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 161

⁹⁸ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 5

⁹⁹ Ps 103, 2

¹⁰⁰ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 77

de Dieu grâce à la citation d'extraits bibliques suivis d'un commentaire fait par celui qui préside l'Office. En témoignent les mentions suivantes :

Nous leur fîmes un service religieux. Il se composa de trois chants de cantique, de deux courtes et simples prières et d'une explication de cet appel évangélique du prophète Isaïe : « Holà ! Vous tous qui êtes altérés, venez aux eaux ; et vous qui n'avez point d'argent (rien à offrir à Dieu), venez, recevez gratuitement et mangez ; venez, dis-je, recevez sans aucun prix du vin et du lait. »¹⁰¹

Ou encore, cet autre extrait de la séance d'une prédication :

L'assemblée était nombreuse, recueillie et attentive. Nos prières furent répétées, phrase après phrase, par les sauvages et nos chants de cantique suivis aussi bien qu'on sut. Le sujet du discours était pris de saint Luc, chap. X, v. 11 : « Le Règne de Dieu s'est approché de vous ». Une conversation préalable sur la nature du péché et ses funestes suites avait préparé les naturels à nous mieux comprendre, en leur faisant sentir la nécessité d'un Sauveur¹⁰².

Il est facile de réaliser grâce aux textes ci-dessus mentionnés que la religion chrétienne est présentée sous un angle très attractif avec la notion de gratuité ; et l'imminence de son implantation en terre africaine. Chez Maurice Briault tout comme chez Augouard il y a de l'intertextualité biblique en lien avec le sujet de la vocation chrétienne mais elle est nettement moins abondante que chez Arbousset et Casalis. L'abbé Augouard évoque clairement parfois des scènes bibliques en lien avec des situations données sans pour autant donner les références précises des livres bibliques qui décrivent ces scènes.

Pour conclure, le constat est que les écrits missionnaires du corpus ont une filiation littéraire évidente avec les livres de la Bible. Les auteurs qui ont une bonne culture biblique se servent des enseignements bibliques pour les mettre au service de la vocation chrétienne.

1.2.2.2 La vocation chrétienne dans le jeu de miroir des représentations entre la littérature missionnaire et la littérature coloniale

L'intérêt de cette analyse porte ici sur des similitudes voire des filiations littéraires que j'ai remarquées dans les représentations entre les productions missionnaires et celles des écrivains occidentaux sur la vie dans les colonies. En effet, on a des sortes de stéréotypes et de clichés de la littérature coloniale sur les « Noirs » qu'il m'a semblé utile de relever dans les textes non-fictionnels des missionnaires-pionniers du corpus. Dans quel but ces littératures ont-elles construit des stéréotypes dans leurs représentations de l'« indigène » d'Afrique subsaharien en général et de ses mœurs en particulier ? Quels sont les procédés littéraires qui sont utilisés pour exprimer la « barbarie », la « sauvagerie » et l'« infantilisation » du « Nègre » et dans quel but ?

¹⁰¹ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 224

¹⁰² *Ibid.*, p. 466

Pour répondre à ces questions, je me fonde sur les écrits missionnaires du corpus traitant de la vocation chrétienne à l'ère de l'implantation des missions et aussi sur les clichés et stéréotypes de la littérature coloniale qui apparaissent dans des Préfaces comme celles d'André Demaison pour *Les sauvages d'Afrique* et d'un anonyme pour : *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*. André Demaison est bien connu pour la contribution de son écriture à la littérature coloniale et a signé des Préfaces de quelques ouvrages de la littérature missionnaire.

D'emblée, le premier constat que le lecteur établit à la lecture des textes des littératures coloniale et missionnaire est que les auteurs de cette époque écrivent sur l'Afrique subsaharienne pour le lectorat Européen. Tout est vu, analysé et écrit en fonction des « canons » de la culture occidentale qui véhicule et amplifie sur le « Noir » une certaine typologie de traits physiques et moraux qu'en avaient donnés les récits de voyages des siècles précédents. Il me paraît superfétatoire ici de chercher à appuyer cette affirmation avec beaucoup de références textuelles puisées dans la bibliothèque coloniale l'effectivité des représentations du « Noir » comme un « sauvage », son côté enfantin, ses mœurs dépravées, son infériorité par rapport à la « race blanche » et la malédiction divine qui aurait frappé sa généalogie. Dans les textes missionnaires, apparaissent curieusement de telles représentations des « Noirs ». Au sujet de la représentation et de la désignation de l'Africain comme un « sauvage », le titre de l'ouvrage de Maurice Briault est plus qu'éloquent. Sur le caractère enfantin par rapport aux distractions, il écrit : « Notons avec soin le goût de l'amusement, l'une des choses qui ont le plus fait comparer les Noirs à de grands enfants. Ils s'amuse à tout âge, en toutes circonstances, et sous une foule de formes. »¹⁰³ Ces grands enfants, les Européens ont le droit sinon le devoir de les contraindre, car ce missionnaire écrit : « Tous ces peuples simples et faibles, enfants quoiqu'ils en aient, sont désormais sous la tutelle des Puissances d'Europe. »¹⁰⁴ Et pour cause :

On les a comparés à des enfants et il s'est trouvé des âmes sensibles à en concevoir de la peine. Mais de tels agissements, et il en est de bien autrement plus graves, ne sont-ils point dans la manière des enfants qui ne raisonnent pas ? Il n'est sans doute aucun Européen de bonne foi qui n'ait mainte fois, en Afrique, fait cette comparaison. Et n'est-ce pas un acte d'indulgence, souvent, que de la faire plutôt que de donner d'emblée à ces races une responsabilité sans merci ? Il est humain d'accorder quelques excuses à ces grands enfants, mais, du moment qu'on les a pris en charge et que cette prise en charge doit nécessairement toucher à leurs coutumes, c'est une forme d'humanité encore de ne pas leurs laisser croire que leurs excuses et explications seront acceptées toujours¹⁰⁵.

¹⁰³ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, Paris, Payot, 1943, p. 23

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 296

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 16

On le voit, ce texte véhicule beaucoup de préjugés et de stéréotype sur les « Noirs » qui sont essentialisés et qualifiés tous d'être des enfants. Le parler « petit français » ou le « français nègre » ressortit de cette approche du « Noir » comme un enfant ou un « grand enfant » dans les littérature coloniale et missionnaire où l'on voit de façon très significative sous la plume des écrivains français de l'époque prêter aux Africains des idées et autres façons singulières de parler. Même la terminologie employée pour le désigner est connotée. On a ainsi des mots tels « nègres », « primitifs », « naturels », « sauvages », etc. qui servent selon les lieux et les époques à le nommer. Même par Dieu, il aurait été maudit. Concernant la malédiction de la « race noire », l'abbé Augouard est affirmatif de l'effectivité de cette sanction divine et de ses conséquences sur « ces pauvres malheureux ». Il le dit sans détour en ces termes :

La race noire est bien la race de Cham, la race maudite de Dieu. Il n'y a rien de particulier qui vous l'indique, mais cela se sent, cela se voit partout, et on ne peut s'empêcher d'avoir un sentiment de compassion et de terreur en voyant ces pauvres malheureux. Les noirs païens sont paresseux, gourmands, voleurs, menteurs et livrés à tous les vices. Le portrait n'est pas flatteur, mais il est au-dessous de la vérité, et le vêtement plus que primitif que portent ces malheureux contribue encore à les rendre plus sauvages et plus dignes de pitié¹⁰⁶.

Des affirmations et réflexions de ce genre, on en trouve de façon récurrente dans tous les écrits missionnaires de la période coloniale de mon corpus, mais à des degrés plus ou moins grands quant à leur virulence, selon les personnages. Enfin, lorsque les écrivains occidentaux de cette période font parler les Africains, même dans une démarche d'« objectivité » et de prise en compte de leurs points de vue, c'est toujours pour faire parler leur propre subjectivité à travers leur personnage. Anthony Mangeon le dit très bien lorsqu'il écrit ceci en parlant de la fabrication de l'*altérité* par les représentations littéraires de cette époque :

Pour poser la différence de l'autre, tout récit tend en effet à le faire entrer dans un système de langue et d'écriture où il se trouve sans cesse confronté, rapporté, opposé ou ramené au même et au familier. L'inversion, qui « transcrit l'autre en anti-même », est l'un des moyens les plus fréquents pour créer un tel système de relation et d'opposition, mais le narrateur dispose aussi d'autres procédés, comme la comparaison et l'analogie, pour réunir « le monde que l'on raconte » au « monde où l'on raconte », et pour passer de l'un à l'autre¹⁰⁷.

Je retrouve chez les auteurs des ouvrages de mon corpus d'étude ce même réflexe de chercher à tout appréhender par rapport à la Métropole dans les procédés de comparaison et d'analogie déjà établis dans la littérature coloniale. Au demeurant, disons que la littérature

¹⁰⁶ Prosper Augouard, *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, op. cit., p. 77

¹⁰⁷ Anthony Mangeon, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Cabris, Éditions Sulliver, 2010, p. 17

missionnaire agit plus qu'en miroir de la littérature coloniale. Elle est une partie intégrante de la bibliothèque coloniale parce que presque tous les écrivains de ce moment historique sont restés tributaires d'une vision eurocentrée de leurs représentations de l'Afrique et du reste du monde.

1.2.3 Prétextes, contextes et stratégies missionnaires pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne

En partant des textes, je me suis employé jusque-là à permettre au lecteur de s'imprégner de ce qui animait les missionnaires dans la proposition de la vocation chrétienne en terre africaine et surtout de la manière dont ils se représentaient ceux qu'ils évangélisaient. À présent, je vais tenter d'analyser les prétextes et les différents contextes qui ont prévalu à l'écriture de ces textes qui contiennent les représentations que leurs auteurs avaient d'eux-mêmes et des « autres ».

1.2.3.1 Prétextes et contextes missionnaires pour l'appel des Africains au christianisme

Tout texte littéraire, c'est connu, est à situer dans son contexte de production afin d'être bien compris. C'est ce à quoi je m'attèle dans les points suivants en essayant de relever, pour la vocation chrétienne, les faits majeurs qui sont antérieurs aux textes et qui ont pu influencer tant les auteurs du corpus que les différents personnages missionnaires. Ces « prétextes », au sens de ce qui existait avant le texte ; ainsi que les autres « prétextes », dans le sens des « motifs mis en avant » par nos missionnaires-écrivains dans l'évangélisation de l'Afrique, aideront certainement le lecteur à mieux cerner les logiques internes et externes de leurs représentations au moment de la colonisation.

1.2.3.1.1 La « mission » occidentale de domination et de « civilisation » du monde entier

Du XVI^e au XIX^e siècle surtout, l'Europe exerce une domination hégémonique sur le monde entier. Ces puissants États sont respectivement le Portugal, l'Espagne, le Royaume-Uni, la France et l'Allemagne. À l'exception de cette dernière, la domination européenne s'exercera surtout par des poussées expansionnistes et d'occupations de terres nouvelles en dehors du continent européen. Toutes ces conquêtes territoriales s'accompagnent d'un processus d'imposition des mœurs et des habitudes européennes aux peuples soumis. On en est venu à présenter cela comme une sorte de « mission » quasi divine qui incombait au monde occidental : « civiliser » et « christianiser » ces peuples « barbares » et « païens ». Les Portugais d'abord, les Espagnols ensuite ont développé à quelques nuances près les mêmes procédés de colonisation dans les Amériques. Ainsi, quand les Anglais et les Français surtout

s'embarquent dans l'entreprise coloniale en Afrique à partir du XIX^e siècle, il y a ces précédents historiques d'autres États chrétiens européens qui ont laissé toute une littérature nationale et au-delà, avec des écrits religieux, philosophiques, etc. sur ces questions. Il y a donc des « prétextes » à l'écriture des textes de mon corpus qui ne sont écrits que pendant la période coloniale française en Afrique à partir du XIX^e siècle. J'ai déjà noté dans ce travail que la littérature coloniale française entérine largement l'idée de cette mission de domination et de civilisation qui échoit, comme par privilège, aux nations dites « civilisées » et christianisées du Vieux Continent face à la « sauvagerie » et à la « barbarie » « nègres ». Concernant la vocation chrétienne, mon lecteur a pu constater que les textes missionnaires étudiés sont étonnamment dans cette logique de représentations vis-à-vis des peuples africains. Ainsi, par exemple, pour évoquer le cas de certaines personnes âgées au Gabon que leurs familles abandonnent, l'abbé Augouard écrit :

On les jette sans pitié dans la forêt, où la plupart du temps ils meurent de faim, si déjà ils ne sont dévorés par les bêtes sauvages. [...] Ils sont dans le plus grand étonnement lorsqu'ils nous voient les ramasser, les soigner et les nourrir pendant toute la durée de la maladie [...]. Ils nous disent : « *Mais, missionnaire, pourquoi ramasser lui, puisque lui pas travailler pour toi ?* » C'est bien là le noir plongé dans la vie des sens, et c'est de là que nous devons les tirer. [...] ! que nous devons bénir le bon Dieu de nous avoir fait naître dans un pays chrétien et loin de ces immenses misères physiques et morales ; aussi que ne devons-nous pas faire pour soulager par notre vie ou par nos ressources tant d'âmes rachetées au prix du sang de notre divin Sauveur¹⁰⁸.

Cet extrait est révélateur de bien des choses. En adoptant les idées et les représentations qui prévalaient dans la littérature coloniale, on voit que ce missionnaire s'accorde aussi les « prétextes » de justification de l'entreprise missionnaire comme une « mission » à la fois humanitaire et de salut chrétien. Il le fait d'autant bien qu'il est issu d'« un pays chrétien » qui a la science et le pouvoir de son côté. La religion chrétienne tout comme le missionnaire deviennent comme des sortes de « providences » pour les « Noirs » qui manquent de tout car perdus dans la nuit de leurs souffrances et de leurs désespérances. Grâce au jeu de la création littéraire, cette représentation que les missionnaires eux-mêmes avaient de leur « mission » deviendra un propos qui sera tenu en français par une dame très âgée, vivant les derniers jours de sa vie :

« J'avais bien entendu parler des missionnaires qui ont un Dieu bon : c'est lui qui t'envoie aujourd'hui : ah ! blanc, je suis contente de te voir avant de mourir ! » C'était évidemment le bon Dieu qui envoyait ainsi le missionnaire : le Père en rendant à Dieu des actions de grâces de cette rencontre providentielle, fit mettre l'infortunée dans sa pirogue et la conduisit à l'hôpital des Sœurs, où elle était ravie d'apprendre les sublimes mystères de notre sainte religion, dont elle apprécie toute la grandeur¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 86

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 138

On constate ainsi que les prétextes ne manquent pas chez les missionnaires pour s'assigner la mission de sauver matériellement et spirituellement les Africains à l'instar des colonisateurs européens qui étaient dans la même dynamique vis-à-vis de la terre entière et de l'Afrique en particulier pour les français. Pour Maurice Briault, cette mission civilisatrice pour cette Afrique-là qui manque de tout, et n'a rien pour n'avoir rien inventé, découle de « l'acte de Berlin, en 1885, [qui] procéda au lotissement du continent africain entre les puissances européennes »¹¹⁰. Ainsi, missionnaires et États européens se doivent d'assumer ensemble cette tâche de civilisation. Il écrit :

Conjointement avec eux [les colons], les missionnaires vinrent au pays des Nègres et ne restèrent plus uniquement sur les côtes. [...] L'explorateur frayait des routes et traçait des cartes : les Missions, plus limitées dans leur plan et leurs ressources, s'essayèrent à fonder des centres d'instruction religieuse dont le rayonnement devait changer les mœurs. [...]. Que trouvèrent devant eux ces pionniers de la première heure ? L'état sauvage, partout. Du Sénégal aux sources du Nil, du lac Tchad au Zambèze et au fleuve Orange, de l'Angola au Mozambique, l'exploration africaine ne rencontre que des peuples noirs sans culture, sans vie de l'esprit, sans écriture, sans monuments et sans histoire [...]. L'esclavage existait à peu près partout [...]. Par endroits, on était descendu à l'anthropophagie. [...] en se partageant l'Afrique il fallut entreprendre de la civiliser¹¹¹.

Les prétextes ne manquent donc pas pour dire que les « civilisés » européens dont c'est la mission de dominer et de « civiliser » les autres se devaient de sortir les Africains de leur barbarie. Du reste, cette situation humaine si dégradée ne serait-elle pas les conséquences d'une malédiction divine ?

1.2.3.1.2 De la théorie raciale à la malédiction de la « race noire » à sauver : une situation infrahumaine à réhabiliter

Dans une démarche intellectuelle visant à marquer la supériorité des Occidentaux sur les autres peuples du monde, certains penseurs tels Gobineau et bien d'autres du côté français ont conceptualisé cette hiérarchie entre les humains à partir de la couleur de la peau. Ainsi firent florès dans des milieux scientifiques, philosophiques voire religieux les théories raciales visant à placer « la race blanche » au sommet de l'échelle et la « race noire » au plus bas de cette représentation ; la « race jaune » comprenant les Asiatiques étant au stade intermédiaire entre les « Blancs » et les « Noirs ». Les influences de tels *a priori* et stéréotypes de l'époque sont perceptibles dans les textes missionnaires sur l'évangélisation du continent africain. Les missionnaires semblent avoir entérinés, sur la base de l'infériorité foncière et intrinsèque du

¹¹⁰ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p.15

¹¹¹ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 13-15

« Noir », l'idée aussi de sa malédiction par Dieu. Je me penche ici sur les textes pour voir comment les prétextes les plus significatifs y sont exprimés et dans quel but cela est fait.

Dans un propos portant sur l'ensemble du continent africain mais qu'il désigne comme un pays, Georges Malé, un théologien français écrit :

L'ancienne malédiction pèse à tel point sur ce malheureux pays, que, de la Mer Rouge à l'Atlantique, des bouches du Nil à l'océan Indien, on ne trouve d'autre culte qu'un mélange informe de pratiques grossières et absurdes, et il serait aussi paradoxal, dit un voyageur, de chercher quelles sont les doctrines religieuses du Nègre, du Cafre, du Hottentot, que de chercher les neiges du Caucase et ses frais ruisseaux dans les sables brûlants du Sahara¹¹².

« L'ancienne malédiction » dont il est question est une référence à la malédiction biblique de Cham. Par Noé, Dieu maudit Caïen et dont les « Noirs » seraient les descendants. En effet, dans le livre de la Genèse, on lit : « Maudit Chanaan, (fils de Cham) ! Il sera l'esclave de ses frères. Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem ! Que Chanaan soit son esclave ! Que Dieu donne de l'étendue à Japhet et qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Chanaan soit son esclave ». ¹¹³ Cette référence biblique qui avait jadis servi à justifier l'esclavage des « Noirs » se trouve à nouveau convoquée à grands frais comme un argument en défaveur de la « race noire ». Les « pratiques grossières et absurdes » des « Noirs » au plan religieux, seraient, selon cet auteur, les conséquences de la malédiction originelle. La comparaison qui est établie entre « les neiges du Caucase et ses frais ruisseaux » qu'on ne sauraient trouver « dans les sables brûlants du Sahara » stipule clairement l'impossibilité de trouver les traces de la religion chrétienne, qui est présumée comme étant un attribut occidental, sur les terres ingrates et les inhospitaliers « sables brûlants du Sahara ».

À la différence de J. Teilhard de Chardin et de Maurice Briault qui font des assertions fortes et sans équivoque exprimant leur adoption des conceptions raciales de l'époque, Thomas Arbousset et Eugène Casalis sont plus mesurés, en apparence, dans leur écriture sur ces questions. Je dis que c'est « en apparence » seulement car leurs textes révèlent la verticalité de leur vision des choses et leur condescendance face aux « naturels ». Et cela, même dans l'acte le plus religieux qu'ils font à Pâques, le jour le plus grand et le plus saint du christianisme. Ainsi, avons-nous dans le chapitre X, sous le titre « Entretien Religieux avec les Naturels » des indications du narrateur sur la prédication faite à Mérahing :

Ils [les naturels] se serrèrent, les uns contre les autres en se tenant accroupis ou agenouillés, [...] alors parut le prédicateur et le silence fut complet. [...] Le missionnaire considéra un moment, avec amour, son auditoire, qui était tout attention; rien ne lui paraissait plus humble à la fois et plus solennel qu'un sanctuaire élevé par les mains du ministre lui-même au cœur d'un pays barbare et sans religion. Il fixa un moment les yeux

¹¹² Georges Malé, *Les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants*, Paris, Jacques Lecoffre, p. 31

¹¹³ Gn 9, 25-27

sur la table où étaient déposés les deux précieux gages de notre rédemption puis, s'adressant aux fils de Cham dans leur propre langue, il leur dit : hommes, frères, c'est ici la table du Seigneur Jésus !... L'assemblée de païens réunis écouta ensuite l'histoire qui lui fut faite des souffrances et de la mort expiatoire du Sauveur¹¹⁴.

Dans cet extrait, on a juste des propos rapportés sur le début de la prédication introduite par : « il leur dit » : « Hommes, frères, c'est ici la table du Seigneur Jésus ! ... ». Les trois points de suspension signifient que le narrateur fait grâce aux lecteurs de la suite de la prédication qui vise à faire connaître la religion chrétienne autour de la figure de Jésus-Christ. Mais le contexte campé par le narrateur permet rapidement au lecteur de comprendre que le prédicateur cherche à faire entrer dans sa religion ces « fils de Cham » qui vivent dans « un pays barbare et sans religion ». On a là l'affirmation que l'auteur a entériné les théories raciales qui considèrent que le « Noir » est inférieur au « Blanc » précisément parce qu'il est le descendant de « Cham », le maudit. Par conséquent, il est « sans religion » et « barbare » alors que le « Blanc » qui est « civilisé » et possède la seule vraie religion se tient devant lui pour l'instruire des choses de ce Dieu qu'il méconnaît depuis son ancêtre.

Dans cet ouvrage en effet, l'un des faits les plus marquants est la violence extrême et la très grande méfiance qui prévalent dans les relations humaines. Le Lesotho est le contexte géographique où évoluent les différents personnages des deux ouvrages et connaît entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle une forte instabilité socio-politique due à une rivalité continue entre tribus, principalement autour du contrôle du bétail. Aux dires des témoins et observateurs de la vie socio-politique de leurs congénères, les choses vont de mal en pis à cause de cette insatiable avidité à extorquer le bétail des autres. Cela, aussi bien au sein d'une même tribu que vis-à-vis des autres. Du fait des pillages et des guerres, la famine s'abat sur des peuplades entières au point que les plus sanguinaires des voleurs se sont vus magnifiés par l'opinion publique. En effet, on en était venu à chanter les louanges du sanguinaire Makoniane en ces termes:

Il glisse, disait-on à sa louange, il glisse jusqu'aux bergeries comme le poisson dans les fleuves. Il rugit ainsi que l'hyène et déchire de même. Sa lance perce à mort les plus braves : sa massue écrase les plus forts ; de sa main vigoureuse il saisit par la cuisse les plus agiles coureurs et les jette par terre. Il fait pleuvoir les pierres sur la tête de ses adversaires, les torches enflammées dans leurs habitations¹¹⁵.

Entre temps, l'avènement progressif de la puissance zoulou avec son redoutable et sanguinaire chef Chaka fait virer la logique guerrière à son paroxysme. On lit les lignes suivantes à ce sujet :

¹¹⁴ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 167-168

¹¹⁵ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 568

Les vieillards qui restent dans le pays disent ingénument : « Histoire des lions : là où vous trouvez ces animaux, toujours quelque innocente antilope tombe sous leurs griffes et leur sert de pâture. [...] Alors accourent d'autres rois des forêts qui font curée complète. / Chez nous, il en était à peu près ainsi ; occasionnellement on entendait dire d'un petit chef qu'il avait été dévoré par de plus forts ... Mais c'était tous maux partiels, insignifiants, en quelque sorte, au prix de ceux qui ne tardèrent pas à se manifester lorsque nos grands morénas commencèrent à *lever la patte* les uns contre les autres; alors tous nos petits États ruisselèrent de sang, et notre misère fut extrême. »¹¹⁶

L'anthropophagie s'affiche au grand jour, prend de l'ampleur voire des airs de « normalité » comme moyen de survie contre la misère et la famine ambiantes. Le narrateur rapporte en effet :

Aux temps particulièrement déplorables dont nous avons entrepris de retracer l'histoire, on criait ordinairement aux chefs de clan, après les avoir ruinés, même aux plus innocents d'entre eux [...] : Allez vivre de chair humaine ! / Les anthropophages se trouvaient alors partout. On n'osait plus voyager. Personne ne se fiait à son prochain. D'un autre côté aussi les bêtes féroces se multipliaient prodigieusement et poursuivaient les gens jusqu'aux portes de leurs demeures, dans lesquelles les habitants entraient à reculons, tant ils avaient besoin d'user de précaution¹¹⁷.

Cette condition infrahumaine qui semble frapper aussi bien les bourreaux que les victimes de cette barbarie est paradoxalement recherchée et entretenue comme un point d'honneur. Les guerriers affectionnent ainsi se donner des airs et des noms de bêtes féroces. Dans les textes, de façon récurrente et significative, cet état de fait est souligné par le narrateur. Je donne à titre d'exemple le récit de la traque et de la mise à mort de Matouane, un grand guerrier bien connu qui avait trouvé refuge chez les Zoulous et qu'ils finirent par tuer traîtreusement. Le narrateur raconte :

Dès qu'il arriva, deux bourreaux acharnés s'emparèrent de lui. Il leur dit : « Laissez-moi; suis-je un oiseau pour m'envoler au ciel ? Je saurai moi-même aller au-devant de la mort. » Dingan lui fit d'abord crever les yeux ; on lui enfonça aussi des bâtons dans les narines. Témoin, de ce triste spectacle, la foule des adulateurs criait : « Il tonne chez Chaka ; il pleut chez Chaka ; nous connaissons Chaka ! mais pourquoi dirait-on : il tonne, il pleut chez Matouane ? Est-il quelque part un autre chef que Chaka ? Matouane expira dans les tourments. Les Zoulous déchirèrent aussitôt ses entrailles, en retirèrent la vésicule du fiel, la gonflèrent de vent, et la pendirent en guise d'amulette aux cheveux de leur horrible prince¹¹⁸.

D'une manière très significative, la violence et la cruauté sont un fait indéniable dans *Relation d'un voyage d'exploration*. Comme évoqué dans le dernier exemple, ici ce n'est pas uniquement le bétail qui est le mobile de cet assassinat mais plutôt la rivalité entre chefs. Dans ce même chapitre XXVI où cela est rapporté, le lecteur apprend, par une simple évocation, des faits de cruauté liés aux « Blancs » au cours d'une expédition « en juillet et août 1828 par un corps de troupes anglaises et de Boers » et qui a infligé un massacre terrible dans la

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 537-538

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 599

¹¹⁸ Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 597-598

« Caffrerie » et dont les conséquences sur les survivants laissent sans voix les témoins.¹¹⁹ Le narrateur répugne selon toute évidence à décrire les actes de cruauté de certains appartenant à la « race blanche » tandis que c'est tout à fait normal pour lui de brosser longuement le sombre tableau des exactions de « la race maudite » et « sauvage » qu'il faut sauver à tout prix grâce aux missionnaires. La récurrence de la description des violences entre les « naturels » révèle l'imprégnation de l'auteur par la théorie raciale sur la supériorité des « Blancs » sur les « Noirs » qui seraient « maudits », « barbares » et « sans religion ». Cette présentation et représentation du « Noir » comme « barbare », « sauvage » et « violent » constitue en fait la toile de fond de la peinture d'une société de violence que décrit *Relation d'un voyage d'exploration*. C'est donc à dessein qu'y sont successivement décrites des figures de « naturels » très emblématiques par leur cruauté. Cela sert de prétexte pour montrer le bien-fondé de la vocation chrétienne qui va apporter la paix dans la région en oubliant délibérément ce que pouvait représenter en termes de barbarie la violence des campagnes napoléoniennes qui se déroulaient en Europe à la même période quasiment.

1.2.3.1.3 Pour des besoins intérieurs européens : insuffler du dynamisme au christianisme

Dans la réflexion sur la vocation chrétienne dans les textes missionnaires, on ne saurait faire fi de l'influence déterminante que certains facteurs sociopolitiques et religieux des Métropoles ont exercée sur ces messagers de la Bonne Nouvelle en terre africaine. Il y a en effet un nombre significatif d'occurrences dans les écrits missionnaires évoquant des situations politico-religieuses particulièrement difficiles en France qui ont poussé certains responsables catholiques et protestants à trouver des voies et moyens pour insuffler un nouveau dynamisme au christianisme. Pour être plus précis, considérons que c'était aussi dans un contexte de rivalité entre le catholicisme et le protestantisme pour savoir qui l'emportera sur l'autre que certaines initiatives missionnaires ont été entreprises en direction de l'Afrique.¹²⁰ Dans la première partie du récit de ses *Souvenirs*, Casalis situe au plan de l'histoire les pressions et les persécutions multiformes qu'ont subies ses aïeux et les autres protestants en France avant d'évoquer dans quelle circonstance naît sa vocation missionnaire.¹²¹ À travers les réflexions de l'auteur, le lecteur réalise qu'il était salutaire pour les protestants de sortir d'une sorte de léthargie et de confinement hexagonal et européen en se projetant sur le continent africain. Du côté catholique, la situation n'était guère mieux. Bien

¹¹⁹ Cf. la description de ce massacre dans cet ouvrage de la page 594 à 598.

¹²⁰ En outre, les XVIII^e et XIX^e siècles sont assez difficiles pour le christianisme en Europe où des courants anticléricaux traversent de plus en plus la société.

¹²¹ Voir *Mes Souvenirs*, p. 9 sur cette question et aussi pour l'opposition entre catholiques et évangélistes.

plus tard, alors qu'il est déjà sur le terrain pastoral en Afrique à Sainte-Marie du Gabon, le 15 juin 1879, le Père Augouard écrit :

Tu me dis que la persécution s'organise en France sur une vaste échelle contre la religion et que les bons ont bien à souffrir. Hélas ! nous avons aussi bien à souffrir et nous ne ressentons malheureusement que trop le contrecoup des chocs qui frappent la France....¹²²

Ainsi, c'était entre autres pour ne pas sombrer face aux pressions de plus en plus croissantes des anticléricaux¹²³ et autres, qu'il s'avérait impérieux pour le christianisme de se faire de nouveaux et nombreux adeptes dans le monde, principalement en Afrique. Parfois dans les textes, sous forme de brèves évocations, on a des rappels du décalage qui existe entre ce qu'il y a de prometteur en Afrique pour le christianisme grâce au travail missionnaire pendant qu'en France, les chrétiens sont bafoués voire vilipendés. La vocation chrétienne de type missionnaire n'est pas dénuée de tout calcul et intérêt de la part des responsables religieux de la « vieille Europe ». Elle a partie liée avec certains prétextes plus ou moins avoués explicitement ou pas. Le fait est qu'elle servira à redonner une vitalité nouvelle au catholicisme et au protestantisme grâce au nombre croissant des fidèles chrétiens en Afrique subsaharienne.

1.2.3.1.4 Rôle d'auxiliaire de l'administration coloniale

L'un des faits les plus âprement discutés mais jamais tranchés est l'établissement des formes de collaborations entre le christianisme et l'administration coloniale. Pour ma part et dans le cadre assez restreint de cette partie, je mène surtout mon analyse dans les limites des ouvrages missionnaires du corpus. D'ores et déjà, je peux dire que c'est en fonction des lieux, des circonstances et surtout des personnages missionnaires et coloniaux en présence qu'un constat peut être établi pour savoir s'il y a eu collaboration ou pas, collusion ou non entre les activités missionnaires et l'administration coloniale. Dans *Relation d'un voyage d'exploration* et *Mes Souvenirs*, cette problématique ne se pose pas vraiment aux missionnaires du fait de l'absence de la présence militaire française en Afrique australe. Avec les Anglais et les Hollandais qui sont sur place, à défaut d'être conflictuelles parfois, les relations ne sont ni de suppléance ni de connivence avec les colonisateurs de ces puissances étrangères. En revanche, les Anglais et beaucoup d'Églises protestantes de la colonie du Cap mènent la même politique de domination et d'exclusion des autochtones.

¹²² Prosper Augouard, *28 années au Congo*, op. cit., p. 133

¹²³ À cette époque, c'est l'épisode de La Commune. Des « Communards » en France en 1871 vont jusqu'à passer aux armes à Paris des séminaristes, des religieux, des religieuses et des prêtres.

À la différence de l'Afrique australe, les missionnaires français de la partie subsaharienne du continent collaborent avec les colonisateurs parce qu'ils dépendent souvent des énormes moyens de la logistique coloniale pour leurs déplacements et leur sécurité à l'ère de la création des missions. Par exemple, c'est à bord d'un navire de guerre français que l'abbé Augouard et son évêque quittent la France pour le Congo. Ils voyagent avec les officiers militaires, les médecins et les cadres de l'administration coloniale qui partent rejoindre leur poste d'affectation dans les colonies françaises. Même s'ils ne sont pas toujours au beau fixe, les liens de collaboration et même de suppléance avec l'administration coloniale au Gabon et au Congo à l'époque de l'abbé Augouard sont avérés. Ses lettres successives en donnent la preuve et le montrent même très intéressé par la vie politique. Du reste, ce missionnaire se plaint souvent du manque d'une plus grande collaboration et proximité avec les responsables de l'administration coloniale. À la limite, il fulmine même lorsque ces relations qu'il trouve déjà assez lâches en viennent encore à se distendre. L'abbé Maurice Briault aussi trouve naturelle et nécessaire cette collaboration et proximité avec les responsables coloniaux car pour lui, le missionnaire et le colonisateur font tous les deux le même travail de civilisation pour la grandeur de la France et de Dieu. Dans les écrits des Missions africaines de Lyon de l'époque, cela n'apparaît pas comme une priorité car ils sont avant tout portés sur la proximité à cultiver et à entretenir avec les populations autochtones. En Côte d'Ivoire par exemple, on sait que la collaboration avec l'administration coloniale a été même conflictuelle par moments.

On le voit, la vocation chrétienne sert quelque part de prétexte aux missionnaires pour être -souvent ou parfois- c'est selon, aux côtés de l'administration coloniale. Sciemment ou inconsciemment, ils sont tous à l'œuvre pour bien assoir la domination politique et la foi des États chrétiens occidentaux en Afrique au Sud du Sahara. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'État français pouvait être anticlérical dans l'Hexagone et aider les missionnaires et leurs œuvres en Afrique. Les missionnaires qui sont censés dissocier la religion de la politique ont été des auxiliaires de l'administration coloniale en bien des domaines à cette époque de la fondation des missions.

1.2.3.2 Stratégies adoptées par les missionnaires pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : « civiliser » et christianiser

1.2.3.2.1 Les offices religieux et les prédications

Les offices religieux et les prêches entrent dans le cadre de l'annonce de la Parole de Dieu et ils sont utilisés par les missionnaires pour faire connaître le christianisme aux Africains. Leur finalité, je l'ai précédemment analysée, est de susciter parmi les autochtones des conversions. Pourtant, on aurait tort de penser que ce sont des activités pastorales qui sont dénuées de toute considération stratégique pour les Européens. En effet, dans l'approche missionnaire, le « naturel », « le sauvage », etc. n'est apte à accueillir cette Parole que s'il est au préalable « civilisé ». Le paradigme dominant chez ces évangélisateurs est d'associer civilisation et christianisation. La « civilisation » ouvre le « nègre » à la religion chrétienne tout comme la foi chrétienne permet au « Noir » d'accéder à la civilisation. Différentes stratégies missionnaires sont ainsi déployées par le truchement des offices et les prêches pour réaliser ces deux choses d'importance capitale pour eux.

Des pasteurs font répéter mot-à-mot par l'assemblée le contenu de certaines parties de leur prédication. La répétition étant pédagogique et même andragogique, ils espèrent ainsi fixer rapidement dans l'esprit des membres de leur auditoire les vérités chrétiennes.

En somme, la tonalité majeure des prêches réalisés lors des rassemblements autour du personnage missionnaire vise à faire connaître aux néophytes ce qu'est le Dieu chrétien qui comporte l'obligation pour eux d'adopter la civilisation qui seule est compatible avec le christianisme. Le « paganisme » et autres pratiques désignés de « barbares » et de « sataniques » sont à proscrire du milieu de vie du chrétien africain. Autrement dit, civilisation et christianisation sont la quintessence du message des prédicateurs missionnaires. On sait par ailleurs que ces prédications missionnaires ont eu souvent pour but de calmer des mouvements de revendications ou de rebellions de certains meneurs africains contre l'occupant colonial. Mais dans le corpus étudié, il n'y a pas de mention significative de telles situations.

1.2.3.2.2 L'éradication du « paganisme » : la chasse aux fétiches et autres suppôts de l'obscurantisme

S'il existe bien une réalité de l'univers africain que les missionnaires européens avaient en horreur en Afrique, c'est « ce quelque chose » d'inconnu et d'indéchiffrable qu'ils ont vu et ont eu même du mal à nommer. Pour les uns, c'est un « gris-gris » ; pour d'autres, c'est un « fétiche » ; pour d'autres encore, c'est une « idole satanique ». Le problème est que cette chose inconnue et indiscernable par le missionnaire est omniprésente dans la vie des

subsahariens. Ils y tiennent souvent plus qu'à leur propre vie. Augouard partage le même constat lorsqu'il écrit :

Dans toutes les cases il y a des fétiches...une énorme tête d'hippopotame ou d'éléphant : [...] morceaux de bois grossièrement taillés et ornés de peintures grotesques ; enfin c'est quelquefois unealebasse que l'on remplit d'huile de palme, afin qu'en arrivant l'esprit trouvant de quoi se rassasier, ne puisse plus crier et troubler le repos des habitants de la case¹²⁴.

Ce missionnaire va jusqu'à expédier en France un spécimen de « fétiche » avec cette explication au destinataire :

Ce fétiche, qui m'a été donné par un grand féticheur converti à la religion chrétienne, a présidé à bien des sacrifices sanglants. Voilà les dieux de ces pauvres noirs, et ils y ont une telle confiance, qu'avant d'être convertis, ils aimeraient mieux mourir plutôt que de livrer leurs fétiches¹²⁵.

Constatant tant d'amalgames et de confusions autour des gris-gris, fétiches et autres, J. Teilhard de Chardin écrira plus tard sa vision des choses dans une approche qui se veut scientifique et plus nuancée :

Il ne faut pas confondre les gris-gris ou amulettes avec les objets ou animaux divinisés. Tandis que ceux-ci sont regardés comme habités par la divinité, les gris-gris ont simplement reçu des dieux une vertu particulière qui leur est désormais inhérente et qui produit un certain effet, par exemple la préservation de telle ou telle maladie. Les féticheurs composent les gris-gris, les débitent, et en tirent bon profit. D'ailleurs tout peut faire gri-gri. [...] Peu de guerriers oseraient affronter les dangers d'une bataille, peu de canotiers la barre du golfe sans être munis de charmes protecteurs...¹²⁶

Ces phrases témoignent d'un esprit qui cherche à comprendre et à nuancer. Mais généralement, rien n'y fait. Les missionnaires n'y voient pour la plupart que le support matériel de toutes les superstitions et pratiques sataniques de ce continent qui maintiennent les Africains dans la sauvagerie et la violence. Augouard en dresse le constat suivant :

Le fétichisme est aussi un immense obstacle à la conversion de ces pauvres noirs, car c'est là leur seule religion. Les féticheurs nous ont suscité beaucoup de misères et d'embarras, car ils voyaient bien que nous allions démasquer leur fourberie dont ils se servent pour amasser des richesses. [...] Ils ont fait des fétiches où le démon faisait sentir manifestement son action [...]. Cette passion du fétichisme est si forte qu'ils déterrent même les blancs pour se faire des fétiches avec leurs ossements...¹²⁷

Cet auteur évoque toujours avec la même horreur ce qu'il trouve en visitant les « arbres-fétiches » et surtout ce qu'il y découvre comme pratique sociale :

Nous visitons ensuite les arbres fétiches, au pied desquels nous voyons des cadavres. [...] J'ai compté jusqu'à huit cadavres entre les racines et autour du tronc de ces arbres gigantesques, qui mesurent jusqu'à cent quatre-vingts pieds de hauteur dans une seule branche¹²⁸.

¹²⁴ Prosper Augouard, *28 années au Congo*, op. cit., p. 149-150

¹²⁵ *Ibid.*, p. 128

¹²⁶ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée supérieure et ses Missions*, op. cit., p. 171

¹²⁷ Prosper Augouard, *28 années au Congo*, op. cit., p. 80

¹²⁸ *Ibid.*, p. 142

Face à de telles pratiques et à bien d'autres menées par les féticheurs, les missionnaires savent désormais à qui s'attaquer. Du propre aveu de l'abbé Augouard:

Les missionnaires ne manquent pas, quand ils le peuvent, de confondre publiquement les protecteurs et les détenteurs de gris-gris, de manière à ébranler la ridicule crédulité des uns et à détruire le prestige des autres¹²⁹.

Plusieurs scènes dans les textes missionnaires étudiés décrivent des confrontations que les évangélistes provoqueront avec les féticheurs et autres charlatans.¹³⁰ Elles se terminent presque toujours par la destruction des cases sacrées ou des bois sacrés des féticheurs. Un des courriers d'Augouard ayant décrit longuement une de ces confrontations qui se solde par la victoire d'un de ses confrères missionnaires, se conclue par cette phrase :

Le soir le père brûla une case de fétiches, à la grande satisfaction de ces pauvres noirs qui avaient une peur terrible de ces hochets suspendus à des bambous par les féticheurs et qui n'auraient jamais osé y toucher¹³¹.

Par ces quelques exemples pris parmi tant d'autres, le lecteur voit que la chasse aux féticheurs et autres suppôts de l'obscurantisme est délibérée de la part des missionnaires. Bien plus, elle est recherchée car le but poursuivi est l'éradication totale du « paganisme » qui fait obstacle à la « civilisation », préalable à toute vocation chrétienne véritable. Chez certains, cette sorte de cristallisation autour du « paganisme » leur a fait jeter une suspicion sur la capacité véritable des « Noirs » à être chrétiens. Des réflexions venant de la Métropole sont même de nature à encourager les missionnaires non seulement à être intraitables sur la question du « paganisme » mais à interdire aux Africains nouvellement convertis au christianisme le port des signes religieux. Francis Aupiais évoque cela en ces mots :

En France, on demande souvent aux missionnaires : « quels chrétiens pouvez-vous faire de vos Nègres abrutis et immoraux qui vivent depuis des siècles dans un paganisme grossier et stupide ? » / Parmi les coloniaux eux-mêmes qui, pourtant, voient nos néophytes de près, qui constatent leur belle tenue dans nos églises et ne nient pas leur attachement à la chose religieuse, il en est qui nous disent parfois : « Je crains bien que vous ne perdiez votre temps, ces gens-là ne sont capables que de sorcellerie, vous devriez leur interdire le port des médailles, du scapulaire, du crucifix, qu'ils assimilent à des gris-gris et vous feriez bien de les priver de l'usage des cierges, de l'eau bénite, qu'ils emploient d'une manière superstitieuse. »¹³²

Ainsi, même converti au christianisme, le nouveau chrétien africain n'en demeurerait pas moins « païen », « d'une manière superstitieuse » ! Raison donc de plus pour déraciner ce « paganisme » et briser par ce fait même toute possibilité d'influence ultérieure sur les futurs chrétiens.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 128

¹³⁰ Plusieurs scènes dans le livre décrivent le saccage des maisons, bois sacré, etc. appartenant aux sorciers ou à des féticheurs.

¹³¹ Prosper Augouard, *28 années au Congo*, op. cit., p. 86

¹³² Francis Aupiais, *Le missionnaire*, Paris, Éditions Larose, 1938, p. 133

1.2.3.2.3 Des questions matrimoniales à la purification des mœurs sexuelles

Les missionnaires-pionniers en arrivant en Afrique subsaharienne trouvent que la polygamie dont parlait la littérature exotique des voyageurs est une pratique matrimoniale effective qui est fortement ancrée et largement répandue dans ces sociétés. Or le christianisme qu'ils sont venus annoncer aux « indigènes » enseigne la monogamie, ce qui cause très vite de graves difficultés aux femmes surtout, et à certains de ces polygames qui désiraient se faire baptiser. En effet, ceux-ci veulent bien se convertir mais sans pour autant renoncer à posséder plusieurs femmes. C'est ce qu'Augouard explique à un de ses correspondants français en ces mots :

Les principaux obstacles à la religion chrétienne sont ici le fétichisme et la polygamie. Plus un noir a de femmes, plus il est réputé riche, et dans les conversions des chefs et des principaux des tribus, c'est là une grande difficulté, car ils ne veulent s'en séparer que très difficilement¹³³.

Les missionnaires voient surtout dans la polygamie des pratiques de débauche et de mœurs dépravées. À cause de cela, ils n'auront de cesse de fustiger l'attitude des polygames. D'une manière générale, disons que la vocation chrétienne missionnaire s'est brutalement opposée à la conception que les sociétés traditionnelles africaines avaient des rapports sexuels. Il s'est agi pour les jeunes des flirts pratiqués avant le mariage ; et pour les adultes de la possibilité d'avoir plusieurs femmes dans l'acte du mariage autorisée par les coutumes. Dans la pastorale qu'ils mènent auprès des populations d'Afrique australe qui connaissent aussi la polygamie, les pasteurs de la Société Évangélique de Paris ne montrent pas de zèle ni d'excès à l'encontre des polygames. Moshesh leur protecteur et hôte n'avait-il pas plusieurs femmes ? Or, ni lui ni les autres polygames de son royaume n'ont été rudoyés ou humiliés à aucun moment ; ni en privé, ni en public, à cause de cette pratique multiséculaire. Ce n'est pas pour autant aussi que ces missionnaires protestants aient arrêté de leur rappeler que le chrétien doit être monogame.

Sur les questions matrimoniales et la pureté des mœurs en matière sexuelle, ce sont les missionnaires catholiques qui se montrent les plus intransigeants. Les hommes et les femmes qui sont dans la polygamie et qui désirent adhérer au christianisme ont toujours eu maille à partir avec les prêtres et les religieuses. Plusieurs missionnaires n'hésitaient pas à les humilier publiquement. Cette stratégie de dissuader les uns et les autres par ces sortes de pratiques violentes et humiliantes a-t-elle vraiment été dissuasive pour la perpétuation de la polygamie ? Il est difficile de répondre simplement à cette question par oui ou par non. Il demeure en tout

¹³³ Prosper Augouard, *28 années au Congo*, op. cit., p. 79

cas que tant que la polygamie se perpétue, les missionnaires considéraient que c'était la survivance de l'esprit païen qui l'emportait sur la civilisation et le christianisme si bien qu'ils tentaient d'imposer parfois la monogamie.

1.2.3.2.4 Déploiement des œuvres missionnaires

Les œuvres missionnaires sont pratiquement la pièce maîtresse de la stratégie de l'entreprise missionnaire visant à la fois à « civiliser » et à christianiser les Africains. Par l'école, les services de santé et les œuvres de bienfaisance et de soutien au plus démunis de la société, les missionnaires démultipliaient leur impact sur l'ensemble des populations autochtones. En effet, ce qu'ils n'arrivaient pas à produire sur les populations par leurs offices religieux, prêches et autres combats pour l'éradiquer le « paganisme » et la polygamie, par le déploiement des Œuvres, ils le réussissaient convenablement auprès des enfants, des jeunes, des femmes, des adultes et des personnes âgées. Pour cela, les missionnaires sont beaucoup tournés vers leurs parents et amis restés en Métropole. Ceux-ci collectent des fonds et des ressources matérielles en tout genre pour les leur envoyer en soutien de leur pastorale. Devant l'immensité des besoins missionnaires et du peu de moyens dont il dispose, l'abbé Augouard s'exclame et sollicite des aides en ces mots : « Ah ! si nous avions des ressources !!! . Aussi, cher Jérémie, mets-toi un peu en campagne, envoie-moi quelques secours, et je te baptiserai un charmant Jérémie dont je t'enverrai la photographie. »¹³⁴ Les congrégations religieuses catholiques en leur début disposent de très peu de moyens alors que leurs messagers en terres de mission font face à d'énormes situations difficiles qui nécessitent des moyens financiers et matériels colossaux. D'où ces initiatives en tout genre en France pour lever des fonds et soutenir les missions en Afrique. Ces moyens matériels et financiers ne font certes pas à eux tout seul le succès de la vocation chrétienne mais ils y contribuent énormément. Je considère d'ailleurs que cela ne constitue qu'un des aspects liés aux œuvres missionnaires.

La véritable stratégie par laquelle les missionnaires font jouer les Œuvres consiste à la décisive incidence que celles-ci impriment sur la vie quotidienne des populations africaines d'une part, et surtout à leurs influences sur la manière dont elles façonnent le présent et orientent déjà le devenir de la nouvelle société qui est en gestation en elles d'autre part. Au fur et à mesure de leur extension sur le terrain social, ces œuvres missionnaires seront le gage de la transformation et de la mise en place progressive du procédé missionnaire qui consistait à « civiliser » pour christianiser. L'éducation, la santé et les actions à caractère humanitaire ébranlent progressivement et profondément l'assise de toute l'organisation traditionnelle

¹³⁴ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 84

africaine. Indéniablement, les œuvres missionnaires portent en elles la culture occidentale et leur déploiement en Afrique subsaharienne n'est rien d'autre que l'instauration progressive d'une culture qui est étrangère aux Africains. Considérés comme « sans civilisation », « sans culture » et « sans religion » par la plupart des missionnaires-pionniers, les Africains sont poussés à entrer en fait dans un nouveau monde par les Œuvres aussi. Mais sur l'instant, de nombreux Africains ne réalisent pas encore pleinement toutes les implications de l'action de l'école, de la santé et des aides caritatives sur leur devenir.

1.2.3.2.5 L'approche préférentielle des femmes et des enfants

La pastorale des premiers missionnaires a très vite accordé un soin particulier aux femmes et aux enfants à cause de leur docilité et de leur réceptivité au message chrétien. En ce qui concerne les enfants, une fois les écoles créées, le cadre était tout trouvé pour joindre l'instruction religieuse à leur formation intellectuelle. En formant les futures élites africaines, les missionnaires faisaient en même temps des chrétiens puisque beaucoup de jeunes se faisaient baptiser avant la fin de leur scolarité. L'idée missionnaire de « civiliser » et de christianiser a fonctionné à la perfection avec la scolarisation des enfants africains. Le Rapport d'Augustin Planque, Supérieur Général de la Société des Missions africaines de Lyon lors de la rencontre de Lille le disait très clairement pour les territoires de la Guinée Supérieure avec des chiffres à l'appui. Cela a fonctionné aussi dans les autres régions d'Afrique subsaharienne où les missionnaires ont implanté des écoles, des collèges, des lycées et des universités.

Les missionnaires ont également eu une approche préférentielle de la gent féminine dans la vocation chrétienne car les femmes ont adhéré plus spontanément que les hommes aux appels missionnaires. Dans l'Église, depuis les temps apostoliques, les femmes adhèrent plus rapidement et plus massivement au christianisme. Du vivant de Jésus, c'était d'ailleurs déjà le cas avec les pécheresses et les autres femmes qui le suivaient. En Afrique subsaharienne, les missions catholiques où il y avait des congrégations religieuses féminines confiaient en général l'évangélisation des femmes aux religieuses. C'était le cas au Congo et au Gabon selon le contenu des correspondances de l'abbé Augouard. Du côté protestant, les femmes des pasteurs ont eu souvent aux côtés de leur mari des attentions particulières pour l'évangélisation des femmes d'Afrique australe. Avant la mort de la femme de Casalis le 17 juin 1854, elle s'est fortement impliquée dans la formation chrétienne des femmes du royaume de Moshesh. Lors de leur périple pour retrouver les sources du Mont Bleu, Arbousset et Daumas évoquent dans leur livre l'engagement fort exemplaire de la femme du

pasteur Allison à l'éducation humaine et chrétienne des femmes d'une tribu nomade. C'est une stratégie missionnaire qui s'est révélée très concluante dans plusieurs cas avec, *in fine*, la conversion du mari « païen » au christianisme par l'épouse.

1.2.3.2.6 Une attention particulière aux chefferies et aux notabilités coutumières

Que ce soient les pasteurs protestants, les prêtres et les religieuses catholiques, ce sont les missionnaires dans leur ensemble qui ont accordé aux chefs et aux notables des villages ou des royaumes africains une attention particulière dans leurs activités. Mais bien souvent, quand ces notabilités et chefferies coutumières n'accèdent pas aux demandes missionnaires, elles pouvaient très vite se retrouver dans la ligne de mire non seulement des missionnaires mais aussi de l'administration coloniale. Mais convenons que d'une manière générale, les évangélistes cherchent toujours à être en bons termes avec les responsables africains. Dans les textes, on a plusieurs occurrences qui montrent tout l'intérêt et le respect missionnaire pour les personnes détentrices de pouvoir et d'influence sur les autres Africains. À l'évidence, cela est une stratégie missionnaire qui vise à ce que soient préservés et ménagés les intérêts missionnaires et chrétiens d'une part, et aussi de pouvoir être associés dans plusieurs cas dans la prise de décision, d'autre part. Quand la collaboration est très bonne entre les missionnaires et la chefferie, il arrive même que ce soit eux qui prennent les décisions en l'absence du décideur. Augouard évoque une situation où le missionnaire, du fait de sa proximité avec la chefferie, est craint et respecté allant jusqu'à « commander » « en l'absence du roi ». Il le dit précisément en ces termes : « Du reste, les menaces sont inutiles, et la moindre observation du missionnaire suffit pour que tout rentre dans l'ordre et le silence. [...]. Maintenant il y a deux missionnaires dans sa ville royale, et en l'absence du roi ce sont eux qui commandent. »¹³⁵

On le voit, la manœuvre consiste à s'immiscer peu à peu dans les instances de prise de décision de l'organisation sociopolitique des organisations villageoises ou royales afin de pouvoir de l'intérieur distiller les idées de « civilisation » et de christianisation des « indigènes ».

1.2.4 Convergences et divergences entre les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants dans la proposition de la vocation chrétienne aux Africains

¹³⁵ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 139

1.2.4.1 Les points de convergence

Dans les diverses activités pastorales de proposition de la vocation chrétienne aux Africains, les missionnaires, qu'ils soient catholiques ou protestants, ont particulièrement veillé sur la bonne qualité de leurs relations avec les chefs locaux. Le cas le plus emblématique est la concurrence que les protestants et les catholiques se sont livrée non seulement pour être dans les bonnes grâces du roi Moshesh, mais surtout pour réussir à lui faire accepter le baptême de leur Église.

À l'époque de la construction des missions, les missionnaires sont tous confrontés à l'énormité et à la multiplicité des défis en Afrique avec un personnel très limité en nombre. Grâce à la polyvalence, à l'esprit de débrouillardise et surtout à l'endurance des hommes et des femmes engagés sur le terrain, on les voit surmonter l'essentiel des épreuves qui se dressent sur leurs passages. Les pertes en vie humaine sont légions au début des expéditions missionnaires. Le cas le plus poignant est la mort prématurée de Mgr de Brésillac avec ses compagnons sur les côtes de Sierra Leone, tous décimés par l'épidémie de fièvre jaune qui sévissait parmi les populations autochtones. Mais la Société des Missions africaines de Lyon se relèvera tant bien que mal de cette terrible catastrophe en poursuivant sa mission de salut des âmes africaines. Eugène Casalis perd sa femme en mission au Lesotho où elle fut enterrée mais son mari n'arrêtera pas pour autant son engagement d'évangélisation des Africains.

Un autre point de convergence entre les missionnaires catholiques et protestants est leur insistance sur les représentations de la violence et de la barbarie dans les sociétés africaines. Quelle relation existe donc entre la peinture d'un tableau social si noir par sa barbarie et la vocation chrétienne dans ce corpus ? D'abord, le lien est que ces représentations reposent sur la considération que la violence et la barbarie sont l'œuvre de Satan, l'ennemi de Dieu. Les récits missionnaires laissent voir une telle conception des choses. Pour les missionnaires chrétiens, protestants comme catholiques, il convient de briser ce cercle vicieux et infernal du mal pour que la vocation chrétienne puisse atteindre les hommes. La vocation chrétienne engage tous les baptisés à faire du bien et à combattre le mal. Notons que dans l'imaginaire missionnaire, leur ministère est principalement un combat contre la Bête de l'Apocalypse qui est une représentation métaphorique de Satan. Les « Noirs » étant supposés être sous sa totale domination, le mal ne pouvait que prospérer entre eux. Pour les missionnaires, il est évident que la prolifération du mal dans ces tribus africaines est due à l'absence de Dieu. C'est en cela qu'en voyant tuer un homme par un féroce guerrier, le narrateur personnage de *Relation d'un voyage d'exploration* s'écrie : « Oh, que les Africains sont malheureux de vivre sans Dieu, sans lois fixes et ennemis les uns des autres à ce

point ! »¹³⁶ L'ignorance de Dieu pousserait ces hommes à être en somme sous l'emprise du Mal. Il y a également que dans les textes analysés, il y a vraiment une présentation très binaire et manichéenne qui est faite entre « Blanc » et « Noir », entre chrétien et « païen ». Tout ce qui est chrétien et occidental est décrit en termes très mélioratifs cependant que ce qui relève des Africains et de leur environnement de vie sera présenté de manière très dépréciative. Le lecteur en voit une illustration très parlante avec J. Teilhard de Chardin parlant du Porto-Novo « païen » et de la partie chrétienne de la ville en ces mots :

Nulle part sur la Côte des Esclaves le contraste entre la barbarie et la civilisation n'apparaît plus saisissant qu'à Porto-Novo. Il y a comme deux villes, la ville païenne et fétichiste, et la ville catholique et religieuse ; l'une avec des rues tortueuses et sales, des places remplies d'immondices où s'abattent sans cesse des nuées de vautours, des nègres déguenillés et couverts de fétiches, un palais et des temples décorés de crânes et parfois de têtes sanglantes de prisonniers de guerre fichées au bout d'une pique. / - L'autre, au contraire, dans une situation saine et élevée avec des constructions à l'europpéenne, des écoles, un hôpital, une maison de mission, et une belle église aux vitraux colorés¹³⁷.

D'un côté la « barbarie » et de l'autre la « civilisation » ; autrement dit, Satan d'un côté et le Bon Dieu de l'autre, telles sont l'expression des stéréotypes qui apparaissent fortement dans l'écriture textuelle autour de la vocation chrétienne. Il y a en outre que l'intertextualité biblique à travers des allusions, des références et des citations de chapitres et de versets de la Bible occupe une place prépondérante dans la littérature missionnaire des missionnaires-pionniers. Même s'il est aisé pour le lecteur de réaliser que les pasteurs protestants font plus de mentions de la Bible dans leurs prédications et dans leur pastorale que les missionnaires catholiques, il ressort que d'une manière générale, la Bible est centrale dans la prédication missionnaire. Enfin, il y a que tous les missionnaires-pionniers sont influencés par la construction idéologique de leur époque sur la supériorité raciale du « Blanc » sur le « Noir » avec l'idée reçue et admise de sa malédiction par Dieu. Selon les personnalités missionnaires, face aux Africains, les uns se montrent plus ou moins humains et proches d'eux dans leur « misère » tandis que d'autres en font le prétexte de la condescendance voire du mépris pour ceux-là mêmes qu'ils sont venus appelés, paradoxalement, à être leurs frères, leurs semblables grâce au baptême chrétien.

1.2.4.2 Les éléments de divergence

En partant des textes, il apparaît que les missionnaires protestants accordent dans leurs offices et dans leurs prédications beaucoup plus de place à la Bible que les missionnaires

¹³⁶ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 259

¹³⁷ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, op. cit., p. 46-47

catholiques. Un simple examen des différents textes en présence permet aisément d'établir cette différence dans la proposition de la foi chrétienne.

Les femmes des pasteurs jouent un rôle important aux côtés de leur mari en s'occupant le plus souvent de la population féminine dans les rangs des convertis. Du côté catholique, les prêtres n'étant pas mariés, ce sont des religieuses appartenant à des congrégations féminines qui jouent un peu ce rôle pastoral avec une attention à la gent féminine. Dans certains cas, cela fait apparaître même un manque de coordination au niveau des instances de décisions. En effet, alors que l'orientation paroissiale est donnée dans une paroisse par le curé assisté des autres prêtres, il se trouve qu'avec les congrégations religieuses, masculines comme féminines, ils n'ont pas toujours la mainmise sur toutes les décisions, vu que certaines d'entre elles émanent parfois des Maisons Mères des congrégations basées en Métropole. Le cas de Thomas Arbousset et d'Eugène Casalis montre que les instances dirigeantes protestantes délèguent plus facilement les foyers de décisions aux missionnaires opérant en terres de mission. Du côté catholique par contre, la verticalité de l'organisation ecclésiale basée en Métropole chez les Supérieurs Majeurs et à Rome fait que certains changements et adaptations aux situations du terrain prennent beaucoup de temps à cause de la longueur de la chaîne de commandement.

Pour faire de nouveaux convertis au christianisme, la solennité et le goût du faste des liturgies et autres offices religieux catholiques contrastent avec la sobriété et la simplicité des cultes protestants. Avec une certaine impatience qui se la dispute avec une once d'orgueil, on voit l'abbé Augouard évoqué les préparatifs de la Fête-Dieu au Gabon :

Dimanche prochain, nous aurons une belle procession de la Fête-Dieu. Mes musiciens préparent des morceaux de musique instrumentale pour la circonstance, et vraiment ils exécutent bien ces morceaux. Des officiers de la frégate amirale en étaient émerveillés. Déjà depuis plus de quinze jours, des noirs sont descendus de quarante et cinquante lieues dans la rivière avec leurs pirogues, pour assister à la cérémonie. Leur calendrier étant des plus primitifs pour ne pas manquer la fête, ils ont compté les lunes depuis la fête de l'année dernière, et à la douzième ils sont partis en grand nombre¹³⁸.

Une fois la fête célébrée avec succès, il revient sur son déroulement en ces termes dans un autre de ses courriers :

Nous avons eu une procession vraiment splendide et qui doit être fort rare sur ces côtes d'Afrique. [...] La musique instrumentale, qui réellement joue très bien, faisait l'admiration des noirs, et l'instrument le plus admiré fut, comme toujours, la grosse caisse. La mer étant basse, la procession suivit le rivage et présenta un magnifique coup d'œil. Des milliers de petites pirogues, ornées de branches verdoyantes, suivaient la procession non loin du rivage, et les noirs qui les montaient mêlaient leurs accents de joie à ceux des

¹³⁸ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 72

chrétiens qui défilaient sur la grève. Tout se fit avec un ordre admirable, et certes nous aurions pu rivaliser avec beaucoup de villes, même françaises. À six heures tout rentra dans le calme et l'obscurité et l'on alla se reposer des fatigues d'un beau jour¹³⁹.

Très satisfait, Augouard livre ses propres impressions en ces termes :

Aujourd'hui en particulier, nous éprouvions une grande joie en voyant cette foule innombrable se presser sur les pas de Notre-Seigneur à notre très belle procession de la Fête-Dieu. Tous nos chrétiens étaient fiers de la pompe déployée pour l'honneur de leur Dieu. Il y avait aussi de nombreux païens accourus de fort loin pour assister à cette belle cérémonie qui les frappait vivement¹⁴⁰.

L'expression « la pompe déployée » est employée sans détour ! Ainsi, rien n'est trop beau pour Dieu, et c'est fait à dessein dans une perspective propre à la théologie catholique en matière liturgique. Une différence se laisse voir aussi entre protestants et catholiques au plan pastoral quant à la question des moyens matériels et financiers mobilisés pour la vocation chrétienne. Les protestants, d'une manière générale, disposent de plus de moyens que les missionnaires catholiques. Il en ressort par exemple que les distributions gratuites de Bibles et autres livrets de prière seront plus fréquents chez les protestants que chez les catholiques.

1.3 Approches critiques de la vocation chrétienne de type missionnaire en Afrique subsaharienne

Dans cette partie, je passe les pratiques et les représentations missionnaires au crible de la critique sous l'angle culturel et littéraire pour en relever les insuffisances ; lesquelles insuffisances se révéleront par ailleurs avec le temps, fort préjudiciables au christianisme en général, et à la vocation chrétienne de type missionnaire en particulier.

1.3.1 Analyses critiques des représentations des « Nègres » d'Afrique par les missionnaires : l'altérité en question

1.3.1.1 L'Africain : « le sauvage » et « le maudit » ou bien « le prochain » ?

Les différentes représentations des « Noirs », des « Nègres », etc. par les missionnaires dans les textes étudiés poussent tout lecteur avisé à se poser des questions. À la période coloniale, y a-t-il vraiment une différence fondamentale entre les perceptions et les représentations des Africains par le colonisateur et celles que l'on trouve dans les écrits missionnaires ? Ne poursuivant pas officiellement les mêmes objectifs, pourquoi a-t-on

¹³⁹ *Ibid.*, p. 132

¹⁴⁰ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 132

souvent une telle proximité et entente entre ces Occidentaux en terres africaines ? L'analyse qui va suivre porte sur des réflexions de religieux et de missionnaires de cette époque. En plus des ouvrages du corpus, j'élargis la perspective avec des propos de la hiérarchie chrétienne de l'époque afin de voir le regard qu'ils portaient sur les « Noirs » qu'ils appellent à se convertir à la religion chrétienne. Tout cela contribuera à faire apparaître les contours du paradigme culturel dominant chez eux à la période de la fondation et de l'expansion des Missions en Afrique subsaharienne. C'est en cela qu'on peut ne pas être trop surpris lorsque, J. Teilhard de Chardin écrit :

La principale de ces circonstances est assurément la privation de la lumière du Christ et même de tout reflet de cette lumière, qui a permis à l'Esprit mauvais de s'établir en maître, sur cette terre déshéritée de l'Afrique. Mais il faut faire dériver les phénomènes relatifs à l'intelligence et à la moralité actuelle des nègres, d'une double action de milieu et d'hérédité. [...] L'hérédité n'est pas une cause moins efficace de l'abaissement actuel de la race noire. / Les Noirs sont de temps immémorial livrés sans contrôle à un sensualisme abject, à la cruauté, au mensonge. [...] Les nègres aujourd'hui vivent sous l'influence corruptrice de tant de générations impures, qu'il serait étonnant de les trouver aptes à une haute civilisation morale immédiate¹⁴¹.

On perçoit dans cette réflexion que les « Noirs » seraient des êtres inférieurs et que la principale cause de cette infériorité serait leur privation originelle de la lumière divine liée à la malédiction de Cham. Satan exercerait dans ce continent de ténèbres et de promiscuité une influence telle que la question de la possibilité de son salut se pose. Il poursuit sa réflexion en ces termes :

Mais peut-elle être vraiment régénérée, cette race noire si méprisable par ses vices, si dégradée, si proche de la brute, qui reconnaît elle-même devant les blancs sa bassesse et son indignité ? Cette race déchue, disent les uns, sillonnée par la foudre et qui porte depuis des milliers d'années le stigmate de la malédiction paternelle ! Cette race si essentiellement inférieure, disent les autres, que des savants contemporains, sans tenir compte de la Bible, renient les noirs pour nos frères, et en font une espèce distincte, leur refusant toute communauté d'origine avec la race caucasique¹⁴² ?

En posant une telle question sur la possibilité de salut pour l'Africain, il reste entendu dans l'esprit de ce missionnaire que le « Noir » n'est aucunement son égal puisqu'il écrit par ailleurs:

L'ensemble des conditions qui a fait la race noire, a eu pour résultat, il est vrai, d'établir entre elle et la race blanche une inégalité actuelle indéniable, que des siècles peut-être suffiraient à peine à effacer. Quand certains négrophiles ont soutenu que le Noir *TEL QU'IL EST*, est l'égal du Blanc, ils ont parlé contre toute évidence¹⁴³.

Les termes choisis sont clairs et sans équivoques : il y a « une inégalité indéniable » entre la « race noire » et « la race blanche ». Et pour J. Teilhard de Chardin, prétendre « que le

¹⁴¹J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, op. cit., p. 29-30

¹⁴² *Ibid.*, p. 26-27

¹⁴³ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, op. cit., p.31

noir TEL QU'IL EST, est l'égal du blanc, [c'est] parler contre toute évidence » ! La logique de ce postulat est l'existence des « races » et une foncière inégalité entre elles. Dans le cadre de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne, c'est celle qui est supérieure qui va au-devant de l'inférieure pour voir comment l'élever à son niveau par la « civilisation » d'une part, et la rendre apte à se convertir au christianisme d'autre part. Pour ce prêtre en effet :

Seule la doctrine supérieure du christianisme, qui fit des nations européennes les premières de l'univers, peut le tirer de sa dégradation : seule l'Église par son action maternelle, peut diriger vers le bien, lentement peut-être, mais sûrement, ces grands enfants vicieux qu'on appelle les nègres. Tout autre remède n'est qu'un palliatif éphémère, dont le mal triomphera bientôt pour s'aggraver encore¹⁴⁴.

On perçoit dans ce point de vue l'imbrication entre « civilisation » et vocation chrétienne que j'ai perçue et relevée déjà dans les récits des missionnaires-pionniers. En outre, il ressort que « seule la doctrine supérieure du christianisme », c'est-à-dire seule la grâce divine dont l'Église est la détentrice, peut véritablement opérer comme un absolvant qui permettrait de « tirer [le Noir] de sa dégradation ». La modalisation contenue dans l'expression : « ces grands enfants vicieux qu'on appelle les nègres », fait réaliser que l'énonciateur porte un regard à la fois péjoratif et condescendant sur ceux-là mêmes qu'il est censé appeler à la conversion chrétienne. On devine que lorsqu'il s'y résout vraiment, c'est avec l'arrière-pensée que c'est une race maudite qu'il tente de réhabiliter grâce au christianisme. Lucien Laverdière exprime fort bien dans cette phrase cette mentalité qui prévalait chez plusieurs missionnaires en Afrique subsaharienne : « Pour la plupart, les missionnaires-pionniers sont convaincus que, par le baptême chrétien, ils sauvent “les fils de Cham” souffrant d'une dégradation ontologique ».¹⁴⁵

Au regard de tout le développement précédent, quelle réponse apporter à notre double questionnement de départ ? À la question de savoir s'il y a une différence dans les représentations des « Noirs » par le colonisateur et celles des missionnaires, la réponse est : pas vraiment ! Le missionnaire a-t-il vu en l'Africain son « prochain » ou plutôt un « sauvage » et un « maudit » ? La réponse est qu'il s'est représenté le « Noir » non comme son « prochain », mais plutôt comme un « sauvage » et un « maudit ». Et là est la question dans toute sa gravité ! Que les politiques, les colonisateurs et la littérature coloniale se soient délibérément trompés sur la capacité humaine des colonisés à être des hommes à part entière sans le concours occidental, je dis : soit ! En considération du principe que l'État n'a que ses intérêts à défendre à tout prix et par tous les moyens grâce à ses serviteurs, cette posture étatiste se comprend dans la loi de la jungle qui prévaut dans les rapports de force entre les

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 119

¹⁴⁵ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p.119

forts et les faibles. Cependant, que des hommes de Dieu (les pasteurs, les religieux, religieuses et les prêtres, etc.) qui se présentent aux Africains pour les appeler à la foi chrétienne aient perçu et représenté des « sauvages », des « primitifs », des « naturels », des « nègres » et non d'abord leurs « prochains » est plus que curieux et surprenant de la part de personnes baptisées et soi-disant « missionnées » par Dieu. En effet, dans la plupart des ouvrages de la littérature missionnaire de cette époque, l'Africain a été traité et représenté par le missionnaire occidental plus comme le « sauvage » que le « prochain ». Au-delà du personnage missionnaire, cela pose fondamentalement le rapport de l'Occident à l'Autre. Pour ma part, je considère qu'en dehors des déclarations magistérielles et officielles de l'Église qui ont toujours rappelés les principes d'égalité, de fraternité et d'amour réciproque entre tous les hommes, beaucoup d'hommes d'Église en terres de mission ont souvent trahi dans les faits ces idéaux chrétiens. Au lieu d'aider à répondre à cette problématique cruciale de la relation à l'altérité en promouvant les valeurs de fraternité et de notre commune humanité en s'appuyant sur les enseignements du Christ, ces missionnaires ont plutôt préféré s'aligner sur les « régimes de vérité » de la culture de leur temps. Et c'est pour cela qu'on retrouve dans leur écriture les points de vue propres à la culture occidentale d'une époque qu'aux valeurs défendues par le christianisme. On le voit, les pratiques et les représentations dans les textes battent en brèche l'idée fort bien répandue que l'action des missionnaires pour la vocation chrétienne trouve sa véritable motivation dans leur vocation spécifique à servir Dieu et le prochain. En outre, pour eux, le fait de se sentir appelés et envoyés pour appeler à leur tour d'autres hommes à devenir chrétiens a été souvent brandi comme l'unique motivation de leurs actions. Pourtant l'analyse des œuvres littéraires ne montre-t-elle pas que la vocation chrétienne de type missionnaire a été fortement influencée et orientée aussi par des considérations d'ordre culturel et nationaliste ?

1.3.1.2 Christianisation, « civilisation » et nationalisme : un triptyque antinomique pour la vocation chrétienne

En ce qui concerne la France, on peut établir, aux XIX^e et XX^e siècles, une concomitance entre la création et l'expansion des Missions et la mise en place progressive de son empire colonial dans plusieurs régions au Sud du Sahara africain. En effet, les premiers missionnaires, les colonisateurs et les marchands sont arrivés en Afrique subsaharienne parfois en même temps, parfois séparément, au gré des circonstances, des lieux et des années. Cela est une indéniable vérité historique. Dans les principes d'ensemble, ces nouveaux arrivants ont des objectifs différents. Mais dans la pratique, que s'est-il passé ? Ont-ils pu observer cette distinction des rôles et de leurs missions respectives ?

Sur la base des textes du corpus, les analyses précédentes ont prouvé qu'il n'y a pas eu véritablement de distinction entre la notion d'évangéliser et celle de « civiliser ». En effet, à l'examen de certains propos et réflexions, les deux vont de pairs chez bon nombre de missionnaires. La Préface des éditeurs de *Relation d'un voyage d'exploration* le dit sans ambages dès la deuxième phrase de cet ouvrage :

Découvrir des peuplades inconnues, [...] étendre l'influence du christianisme et de la civilisation, telle est la tâche que s'impose tout missionnaire quand il voyage, telle est celle qu'avaient particulièrement en vue les auteurs de la relation qu'on va lire¹⁴⁶.

À titre d'exemples, je vais en énumérer d'autres mais émanant cette fois-ci de missionnaires dont les livres ne sont pas spécifiquement étudiés dans le cadre de ce travail. Le Père Rémy alors Vicaire Général de l'Oubangui dans *Le catholicisme et la Vapeur au centre de l'Afrique*, écrit :

Sur [les] rives vivent les populations nègres dont la couleur varie du noir le plus clair au noir le plus foncé, dont la barbarie ne pouvait plus augmenter, et dont les habitudes, hélas ! ne ressemblent guère à celles de la civilisation et du christianisme. [...] Vous y assisterez à la lutte de la civilisation contre la barbarie, du commerce contre la paresse des naturels, du christianisme contre le paganisme¹⁴⁷.

La collusion entre la vocation chrétienne, la civilisation et les intérêts commerciaux perce dans cette réflexion. Il en est de même avec David Livingstone, à la fois missionnaire et figure emblématique de l'exploration du continent africain au XIX^e siècle. Il écrit :

L'affaire du missionnaire me paraît être de répandre la connaissance de l'Évangile par tous les moyens en son pouvoir... tout en s'efforçant d'améliorer la condition matérielle de ceux parmi lesquels il travaille, par l'introduction des arts et de l'instruction, et en faisant tout ce dont il est capable pour rendre le christianisme respectable à leurs yeux. « *I go back to Africa, to make an open path for commerce and christianity.* »¹⁴⁸

De manière générale, il apparaît chez ces missionnaires qu'évangélisation, civilisation et défense d'intérêts partisans sont véritablement associés et se conjuguent avec les intérêts des métropoles : « *I go back to Africa to make an open path for commerce and christianity* », dit-il sans détour. Un missionnaire frayant une voie large au commerce et au christianisme ; c'est-à-dire, les deux à la fois ! Effectivement, il le fit au compte de la couronne britannique comme l'attestent plusieurs travaux de recherche sur cette question. Dans sa réflexion, l'introduction des arts et l'instruction à l'occidentale sont définies comme

¹⁴⁶ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. V

¹⁴⁷ P. Rémy, *Le catholicisme et la Vapeur au centre de l'Afrique*, p. 10-11, cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., Bellarmin, Québec, 1987, p. 72.

¹⁴⁸ David Livingstone, 4 décembre 1857, cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 61.

des moyens qui permettent une bonne assise pour favoriser la vocation chrétienne. Dit autrement, « la culture occidentale », c'est « la civilisation » tant évoquée comme le support naturel du christianisme. Dans l'esprit des premiers missionnaires s'embarquant pour les Côtes africaines, vocation chrétienne et « civilisation » sont deux réalités complémentaires dans les diverses approches à mener pour conduire les Africains au Christ. Chez d'autres encore, on observe l'association d'un troisième aspect qui porte sur la promotion et la défense des intérêts de la Métropole dont ils sont issus. Le fait de retrouver cette approche des choses dans les récits non fictionnels de l'époque atteste que c'était comme une réalité allant de soi. On en a un exemple fort parlant sur les lèvres de Mgr Alfred Baudrillard en 1925 dans cet extrait de son discours en la cathédrale de Bayonne à titre posthume à la mémoire du Cardinal Lavigerie, fondateur des Pères Blancs :

Évangéliser, c'est faire des chrétiens d'abord ; c'est aussi faire des civilisés ; un apôtre de l'Évangile est un civilisateur. [...] Quels cœurs furent plus français que ceux de nos missionnaires. [...] N'ont-ils pas toujours uni ces deux causes qu'ils tenaient de fait pour solidaires, celle de l'Évangile et celle de la France¹⁴⁹ ?

On le voit, pour la mentalité de l'époque, c'est un fait admis et établi comme tel ! Mais en réalité, cela n'est qu'une continuation de l'héritage de l'esprit du gallicanisme que j'ai déjà souligné dans le chapitre préliminaire. Cette conception des choses de la foi chrétienne se retrouvent naturellement répercutées dans la pastorale menée pour la vocation chrétienne adressée aux populations africaines. Certains ont parlé de l'alliance des trois « M » dans les colonies : Missionnaire, Militaire, Marchand. En certains endroits et à certaines époques, vu la proximité et la complémentarité d'action en plusieurs domaines au fil du temps, il est difficile de dissocier les idéaux des uns et des autres avec la réalité des faits. Et pour cause : il y a eu des imbrications multiformes de collaborations entre ces différents acteurs sur le sol africain. Parlant de l'absence de neutralité des missionnaires de cette période, l'abbé Lucien Laverdière constate :

Ils [les missionnaires] vivent à proximité des militaires, des fonctionnaires de l'administration et collaborent volontiers avec eux, car tous, ils appartiennent à la race blanche supérieure et ils sont venus en Afrique pour civiliser les Nègres, chacun à leur façon¹⁵⁰.

Comme on peut le constater dans les exemples précédents et dans bien d'autres dans les textes, la nette dissociation des rôles ne semble claire, ni dans l'esprit de plusieurs acteurs de premier plan de l'époque, ni chez certains missionnaires. En me fondant sur *Relation d'un*

¹⁴⁹Mgr Alfred Baudrillard, « Le cardinal Lavigerie, apôtre de l'Évangile », (discours prononcé à la cathédrale de Bayonne le 15 décembre 1925), *Revue d'Histoire des Missions*, Tome III, Ed. Spes, Paris, 1926, p. 10

¹⁵⁰ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 519

voyage d'exploration, je vais essayer à présent de découvrir ce qu'est la « civilisation » dans l'entendement d'un missionnaire au moment des fondations à partir de l'analyse de ce terme dans les mentions suivantes :

Après cinq années de dévouement et de fatigue, il parvint à les fixer. La plupart renoncèrent à leurs superstitions et à leur vie errante. Ils habitent aujourd'hui Griquatown et Campbelsdorp; ils ont échangé leurs misérables huttes pour des maisons plus saines et plus commodes, et leurs manteaux de peau de mouton pour des vêtements européens. Ils assistent assidument au culte religieux et commencent à goûter les avantages d'une demi-civilisation opérée par le christianisme¹⁵¹.

Trois aspects dans cette réflexion semblent définir ce que l'auteur entend par « civilisation » et qui se retrouvent dans les segments de phrases soulignés. D'abord, la sédentarisation et de préférence dans les villes ; au détriment de la vie nomade. Cela est concrétisé par l'installation à Griquatown et Campbelsdorp au lieu d'une vie errante, propre à la campagne et à la brousse. Ensuite, la recherche d'un mode de vie occidentale en lieu et place des habitudes africaines : « change[r] leurs misérables huttes pour des maisons plus saines et plus commodes, et leurs manteaux de peau de mouton pour des vêtements européens ». Enfin, embrasser le christianisme par l'abandon des superstitions. Comme pour le narrateur-personnage tout cela semble ne pas être encore intégré dans les mœurs des autochtones, il parle alors de « demi-civilisation opérée par le christianisme ».¹⁵² Ainsi, la vocation chrétienne apparaît avoir partie liée avec la civilisation . Autrement dit, conversion et civilisation vont de pair dans l'entendement missionnaire, voire au-delà, pour cette époque. Quelle peut donc être la conséquence d'une telle approche missionnaire pour la vocation chrétienne en terre africaine ? Le sol africain était-il vierge de toute croyance et de toute culture à l'arrivée du missionnaire ? Au cas d'une réponse par la négative, que fait donc le missionnaire vis-à-vis des réalités matérielles et spirituelles africaines ?

En présumant que ces missionnaires sont de bonne foi, force est de constater toutefois qu'ils sont influencés par la culture de leur société, malgré les mises en garde des plus hautes autorités ecclésiastiques. En ce qui concerne l'Église catholique, il me semble que la bulle pontificale *Sublimis Deus* du pape Paul III du 9 juin 1537 était déjà un recadrage et un rappel à l'ordre. On y voit non seulement l'interdiction de l'esclavage, mais l'affirmation de l'égalité des hommes. Mais cela semble ne pas servir aux missionnaires comme directive ecclésiastique.

¹⁵¹ Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 38

¹⁵² Thomas Arbousset, *Relation d'un voyage d'exploration*, op. cit., p. 127

1.3.1.3 L'association de la Croix et de la Bannière, un contre-témoignage évitable

Par le titre de cette partie, je ne veux pas dire que les Églises aient levé aux XIX^e et XX^e siècles des armées combattantes pour soumettre les peuples africains à la foi chrétienne par la force. Le propos est juste de relever, sur la base des textes, la collaboration et la collusion entre plusieurs missionnaires de l'époque et l'administration coloniale. Or, on sait que cette dernière s'est imposée par les armes aux Africains. À ce sujet, je distingue d'emblée deux choses au niveau de la position des Églises, surtout de l'Église catholique. Même si c'est de façon assez timide, les papes de cette période ont quand même fait entendre leur désapprobation de l'usage de la force par les États européens pour soumettre d'autres peuples à la religion chrétienne et à la « civilisation ». Mais au niveau des missionnaires issus de ces États-nations, on découvre une tout autre vision des choses dans leurs écrits. Il faut coloniser, « civiliser » et christianiser par tous les moyens. En dehors de quelques cas isolés en certains endroits avec des missionnaires forts de caractère qui ont fustigé les exactions coloniales, le lecteur découvre plutôt une sorte d'attrait chez plusieurs d'entre eux pour l'usage de la force pour hâter l'expansion du christianisme. En cela, dans certains chants de départ des missionnaires, où fleurit un langage aux images et aux accents martiaux, ceux-ci sont présenté comme des « soldats du Christ » :

Hâtez vos pas vers la plage africaine. / Où vous attend un peuple dans la nuit, / Voué longtemps au mépris, à la haine, / Abandonné comme un peuple maudit.
Soldats du Christ, portez-lui la lumière, / Portez-lui Dieu, le salut et l'espoir, / La Croix sera votre sainte bannière, / Ouvrez le Ciel, au pauvre noir¹⁵³.

C'est manifestement comme des « soldats » et non comme des messagers de paix épris de justice pour tous les hommes sans exception aucune, que les missionnaires-pionniers s'embarquaient parfois sur les mêmes bateaux de guerre de la marine française qui transportaient les soldats de l'administration coloniale. Beaucoup de missionnaires et de chrétiens, dont J. Teilhard de Chardin sont réjouis et fascinés par cette commune poussée des « peuples civilisés » vers l'Afrique :

Témoins de ce mouvement puissant qui emporte les peuples civilisés vers les continents barbares, réjouissons-nous à la pensée que la Providence se sert de tous les moyens pour atteindre son but, et croyons bien que grâce à cet élan qui se généralise, Dieu et les hommes de Dieu trouveront, sur le littoral, comme sur les routes intérieures du continent africain, un accès plus facile. Le steamer de l'armateur, les chemins de fer transcontinentaux, la caravane mieux protégée du trafiquant deviendront les véhicules de la lumière évangélique.
On peut le croire, le mouvement scientifique et colonial est l'avant-coureur d'un grand mouvement catholique¹⁵⁴.

¹⁵³Chant du départ figurant dans *La Guinée Supérieure et ses Missions* de J. Teilhard de Chardin, p. 239

¹⁵⁴ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, op. cit., p. 13-14

Dans cette réflexion, on a de façon très significative l'association délibérée de la christianisation, de la civilisation et du nationalisme. Dans sa « Lettre à l'auteur » datée du 23 février 1888, Augustin Planque, le Supérieur Général de la Société des Missions africaines de Lyon salue J. Teilhard de Chardin pour l'initiative et le contenu de son livre et pousse également dans cette direction nationaliste quand il écrit :

Notre vieille Europe est poussée comme irrésistiblement vers le continent africain : chacun y plante son drapeau, chacun veut coloniser et civiliser sa portion de ce continent hier encore si dédaigné. Dieu pousse ce mouvement pour étendre le règne de son Christ, et ces pages font voir que déjà, depuis plus d'un quart de siècle, il avait envoyé ses apôtres pour commencer la conquête de ces peuples si barbares à la bonne et seule vraie civilisation , celle de l'Évangile¹⁵⁵.

Coloniser, christianiser, civiliser. Une association qui est assumée et même jugée indispensable pour le succès de la colonisation et de la christianisation. Leur dissociation conduirait à l'échec des objectifs poursuivis par ces deux « forces ». C'est du moins ce qu'Augouard veut nous faire accroire dans cette réflexion :

Entre l'œuvre coloniale poursuivie par les gouvernements et l'œuvre de civilisation chrétienne envisagée par les Missions, un parallélisme saute aux yeux. [...] Si les moyens d'actions diffèrent, le but des Missions et celui du pouvoir officiel est le même : triompher de l'apathie et de l'enfantillage des peuples non civilisés. Si donc, ces deux forces, gouvernements et missions, s'unissent et se complètent, il sera sans doute possible d'enrayer le dépérissement de cette pauvre race noire en péril sur son propre sol. Si, au contraire, ces deux éléments se contrecarrent ou s'ignorent, on s'éloigne du but et on compromet le succès tandis que la question de réussir se pose avec urgence¹⁵⁶.

Coloniser, christianiser et civiliser. C'était le paradigme dominant, c'était le régime de vérité à l'époque chez beaucoup de chrétiens européens. Des réflexions d'une telle représentation des choses, on en a beaucoup en guise d'exemples dans les ouvrages. Or, ce triptyque est fondamentalement antinomique aux fins poursuivies par la vocation chrétienne. Cette association par les missionnaires occidentaux a été une approche pastorale qui ne cessera jamais d'être problématique. Elle correspondait certes au paradigme de la culture occidentale de l'époque coloniale mais elle souffre d'une totale inadéquation avec l'esprit du christianisme qui stipule que tous les hommes sont frères et égaux dans une commune filiation divine. Ce principe a été clairement défini et admis dans l'Église par les chrétiens depuis les temps apostoliques. Aussi paradoxal et étonnant que cela puisse paraître, les auteurs des livres que j'étudie ont tous intégré dans leur texte le fait que l'évangélisation passe par la civilisation . En outre, qu'évangéliser des peuples lointains par un Français, c'est participer à la grandeur de la patrie française. Pourtant, ce rayonnement patriotique à

¹⁵⁵ J. Teilhard de Chardin, *La Guinée Supérieure et ses Missions*, op. cit., p. VII-VIII

¹⁵⁶ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 293

l'extérieur passait par l'usage de la force armée contre des populations indigènes démunies à plusieurs égards. Ces missionnaires ont beau rappelé de temps en temps les principes chrétiens, ce triptyque de christianiser, civiliser et promouvoir les intérêts français est omniprésent dans leurs textes et constituent un contre-témoignage et une contradiction majeure. Pourquoi ces missionnaires bâtisseurs d'églises et de missions ont-ils cédé à la tentation de dire que Dieu et César c'est le même combat alors que le Christ lui-même les avait dissociés formellement ? Il a dit en effet : « À César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » ¹⁵⁷ Pourquoi ces missionnaires se sont-ils refusés à une observation de l'expérience multiséculaire de l'Église en la matière ? Ces expériences antérieures de la christianisation des Indes ne montraient-elles pas que christianisation et colonisation avaient déjà été menées de conserve ? Quelles en avaient été les conséquences pour l'Église ? Catastrophiques au plan moral et un contre-témoignage évident contre l'esprit du message chrétien qui a toujours enseigné la justice, la paix et l'amour pour tous les peuples. Des objections contre cette compromission du religieux avec le culturel et le politique avaient été formulées à l'occasion par des philosophes et d'autres penseurs humanistes. Ont-elles servi, ne serait-ce que dans certains milieux intellectuels et religieux, à une prise de conscience pour une autre proposition de la foi chrétienne aux Africains dans la manière de mener cette vocation ?

Au regard de la lecture de tout ce qui vient d'être souligné, il apparaît, me semble-t-il, que l'association de la croix et de la bannière était un contre-témoignage évident et évitable par les missionnaires-pionniers. En effet, s'ils s'étaient conformés à l'enseignement du Maître ou même s'ils avaient considéré les précédents historiques, ou encore s'ils avaient suivi les consignes de Rome, ils auraient pu au moins se départir des approches beaucoup trop culturelles dans la proposition de la vocation chrétienne aux Africains.

1.3.2 La question de l'enjeu ou des enjeux : missionné par Dieu ? La patrie ou la Congrégation ?

1.3.2.1 Pour la puissance et la grandeur de la France

En procédant comme ils l'ont fait pour l'annonce de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne, les missionnaires se sont retrouvés, paradoxalement, à ne plus être « missionnés » seulement et exclusivement par Dieu, mais par plusieurs entités. La plus emblématique d'entre elles est leur pays, la France. Les missionnaires français tout comme les missionnaires d'autres nations européennes, vont en mission pour l'expansion du

¹⁵⁷Lc 20, 25

christianisme et pour étendre l'influence et la grandeur de leur patrie dans le monde. Je le dis vite et bien avec les termes de l'abbé Georges Malé, en ce qui concerne la France : « La France, a-t-on dit, est un soldat ; on aurait pu dire avec autant de vérité qu'elle est un missionnaire ».¹⁵⁸ André Demaison et bien d'autres encore pour qui les deux sont intimement liés chez les vaillants missionnaires français, écrit au sujet de l'abbé Briault dont il préface l'ouvrage :

France !... Ce mot sacré m'amène à proclamer les vertus françaises autant que simplement humaines, de nos Missionnaires. Chaque fois qu'ils ont débarqué sur un rivage, en tout temps et surtout aux époques où la terre était encore vaste, qu'ils fussent ardents à tirer les peuples des ténèbres millénaires, ou à les aider à reprendre conscience de la personne humaine, ou à réveiller des civilisations endormies par les siècles, chaque fois, ils ont mêlé intimement le nom de la France à celui de Dieu. En cela, ils ont manifesté cette qualité d'âme qui est le propre du R. P. Briault et que l'on retrouve dans tous ses écrits. / Nul ne saurait donc dissocier nos missionnaires de la grandeur française¹⁵⁹.

La teneur de cette Préface et de bien d'autres de cette époque sur les livres écrits par des missionnaires ou sur les missionnaires est très nationaliste. Il y a ainsi une affirmation claire des valeurs chrétiennes, civilisatrices et nationalistes des missionnaires qui partent pour des contrées éloignées, hostiles et très dangereuses. Le spiritain Lucien Laverdière résume bien l'état d'esprit qui prévalait à ce moment lorsqu'il écrit :

« Dieu et Patrie », « Catholique et Français toujours ! » : ces expressions résument parfaitement l'idéologie dominante d'une époque où l'Église et l'État marchent main dans la main, car les missionnaires croient sincèrement que le triomphe de leur patrie va de pair avec celui du christianisme¹⁶⁰.

Devant une telle compréhension de sa « mission » qui se trouve déclinée en des « missions », la question de l'enjeu de la vocation chrétienne missionnaire se mue en des « enjeux ». Pour un missionnaire se trouvant dans une telle posture de servir Dieu, sa patrie et sa « civilisation », il n'y a plus un enjeu mais des enjeux. L'enjeu n'est plus d'appeler les Africains à la vocation chrétienne uniquement. Le missionnaire se retrouve avec d'autres enjeux dont celui de civiliser, de faire aimer son pays la France, de défendre ses intérêts, etc. On a là une sorte de dévoiement de la vocation chrétienne qui devient un prétexte sur lequel s'agrègent d'autres enjeux qui peuvent à tout moment faire concurrence voire l'emporter sur l'enjeu initial. Ce faisant, le missionnaire sort de sa vocation et du rôle qui sont les siens. Boucher dans sa Préface au *Missionnaire*, de Francis Aupiais, reconnaît cet état de fait comme une dérive missionnaire tout en précisant qu'il s'agit de « certains », et non pas de tous : « Certains missionnaires ont pu sortir de leur rôle religieux pour servir une puissance

¹⁵⁸ André Demaison, dans sa Préface aux *Sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 2

¹⁵⁹ André Demaison, Préface au : *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 6

¹⁶⁰ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 310

politique. Certains gouvernements ont pu abuser de leur autorité pour imposer à leurs nouveaux sujets telle ou telle religion. »¹⁶¹

À ce sujet enfin, je rappelle que vocation chrétienne et nationalisme n'ont jamais fait bon ménage car les buts et les moyens divergent profondément. En outre, l'enjeu de la vocation chrétienne est de faire de tous les hommes une communauté de frères et de sœurs qui s'aiment tandis que celui du nationalisme est la défense d'intérêts partisans au détriment des autres.

1.3.2.2 Dieu, les Églises et les congrégations : quels enjeux pour quels défis missionnaires ?

La vocation chrétienne dans les lointaines contrées africaines s'est réfléchi, définie et déclinée concrètement à partir d'institutions et de structures ecclésiales européennes plus ou moins anciennes ; plus ou moins grandes. C'est donc dire que l'appel de Dieu pour atteindre l'homme passe par d'autres hommes et des formes d'organisation humaines données en fonction du moment historique. Les mises en garde formulées à l'attention des missionnaires sont légions quant aux tentations protéiformes qui les guettent de jouer le jeu des Églises particulières, des congrégations et autres instituts de vie apostoliques au détriment de l'enseignement christique en matière vocationnelle.

Pourtant, malgré ces multiples et inlassables orientations, avertissements et conseils, bon nombre de missionnaires en sont venus en Afrique subsaharienne à privilégier les intérêts particuliers au détriment de l'enjeu principal de la vocation chrétienne. C'est ainsi que des missionnaires se sont livrés parfois à des concurrences entre congrégations, entre les réguliers et séculiers, entre pasteurs et prêtres, etc., mus uniquement par des intérêts de clochers. En effet, des prêtres catholiques ont ainsi posé des actes de nature à saboter parfois des entreprises protestantes, certains pasteurs en ont fait de même vis-à-vis de catholiques, etc. Or, que l'on soit catholique ou protestant, la vocation chrétienne vise à conduire les nouveaux convertis au seul et même Christ dont ils se réclament tous. Comme ce qu'on avait déploré concernant le manque de mesure et de neutralité par rapport à sa nation, le missionnaire se retrouve dans une posture partisane vis-à-vis parfois de son Église, de sa congrégation ou de son institut de vie. Pour ce faire, au lieu d'être face à un seul enjeu vocationnel en Afrique, on le retrouve à avoir plusieurs enjeux qu'il s'efforce de mener avec tout le risque de confusion et de contre-témoignage que cela comporte. Tout cela brouille la clarté du message évangélique et porte un sérieux coup au témoignage de vie qu'on attend des missionnaires.

¹⁶¹ Boucher dans sa Préface au livre : *Le missionnaire*, de Francis Aupiais, p. 12

1.3.3 Des méthodes et des rivalités qui interrogent

1.3.3.1 Des questions autour des méthodes de la *tabula rasa* : déracinement culturel pour enraciner l'Évangile et la « civilisation »

Il faut reconnaître, et cela a été étudié sous plusieurs angles, que les missionnaires protestants comme catholiques ont été profondément influencés par la culture occidentale de leur temps. Le paradigme dominant stipulait l'universalisme de la culture occidentale tout en déniait aux autres peuples, dont les Africains, le droit de disposer d'une culture. Ils ont également entériné la *doxa* de ces sortes de régime de vérités, reçues et transmises qui déniaient aux « Noirs » l'existence d'une religion et d'une civilisation qui leur soient propres. Tout cela poussa les missionnaires occidentaux en Afrique subsaharienne à appliquer le déracinement des réalités culturelles africaines qualifiées de « paganisme » pour implanter à leur place la « civilisation » et la foi chrétienne. Or, à l'analyse du contenu de cette prétendue « civilisation », on découvre qu'il s'agit en grande partie de la culture occidentale. Par conséquent, des questions se posent légitimement autour des méthodes missionnaires à la période coloniale qui charriaient bien des contradictions, tensions et conflictualités. Depuis quand et où dans l'Église, exige-t-on des néophytes de renier leur culture pour embrasser la culture de l'évangéliste afin d'être baptisés ? Nulle part. Bien au contraire, les missionnaires occidentaux ont trahi l'enseignement de saint Paul qui disait aux évangélistes de son temps de se faire Juifs avec les Juifs, et Grecs avec les Grecs. Les missionnaires français ont décidé de faire des Africains des Français avant d'être baptisés ;¹⁶² autrement dit, vis-à-vis des Africains, ils ont fait de la culture française la condition *sine qua non* pour accéder au christianisme. Or, depuis le Christ, la Tradition multiséculaire de l'Église en la matière n'a jamais varié puisque la véritable religion est la « circoncision des cœurs » et non pas l'attachement servile aux pratiques extérieures d'une culture donnée. L'Église naissante à l'époque apostolique avait tranché ce conflit culturel grâce à l'intervention énergique de saint Paul auprès de saint Pierre sur la question des aliments et de la non-circoncision des nouveaux convertis non-juifs (les Gentils) qui rejoignaient le cercle des croyants encore composés essentiellement de Juifs. Pour ces Juifs, la question de la circoncision ne se posait pas ; sauf que certains d'entre eux voulaient imposer cette pratique aux nouveaux convertis dont ce n'était pas la culture de circoncire les garçons. Il est curieux

¹⁶² Il est vrai qu'on enseignait aux Africains à cette époque que leurs ancêtres, c'étaient désormais les Gaulois. Ce qui participait du reste à la politique d'effacement de l'histoire africaine qui n'était censée exister qu'à partir de l'avènement des Européens en Afrique.

qu'une grande majorité de missionnaires se soient crus autorisés à appliquer en Afrique une pastorale de leur cru, consistant à un déracinement culturel. Devant de tels faits, les acteurs et observateurs sérieux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne feront entendre leurs protestations. Le Père spiritain Lucien Laverdière, avec un peu de recul historique certes, aura ces mots assez appuyés sur cette approche de la vocation chrétienne en Afrique menée par ses prédécesseurs :

En Afrique, au cours du siècle dernier, l'Église a cru que pour évangéliser, il fallait d'abord extirper et déraciner le paganisme [...]. Dans un tel contexte, on ne saurait parler de rencontre des cultures, puisque l'on considérait que les Nègres n'avaient pas de culture, mais bien plutôt des tentatives d'imposition culturelle de la civilisation occidentale avec tout ce qui s'ensuit [...]. / En toute bonne foi, les missionnaires ont porté atteinte à l'âme même des peuples qu'ils venaient évangéliser ; en effet, vouloir supprimer des institutions africaines, combattre et ridiculiser les croyances religieuses, les coutumes, les manifestations culturelles, l'art nègre –en somme, les éléments les plus spécifiques et les plus fondamentaux d'une culture-, c'est s'attaquer au génie même d'une race et commettre un crime terrible contre l'humanisme nègre. Pour leur plus grand bien, on tentait- et on tente encore- d'assimiler les Noirs, d'en faire de dociles produits de la civilisation occidentale¹⁶³.

Il apparaît clairement au lecteur que la *tabula rasa* avec sa logique de déracinement des valeurs culturelles africaines pour enraciner l'Évangile sur la culture du missionnaire qu'on lui aura substitué, a causé un tort incommensurable aux peuples africains. Autrement dit, le long parcours textuel, intertextuel, prétextuel et contextuel où l'on a pu longuement nous imprégner de la vision et des représentations des missionnaires sur la vocation chrétienne vouant aux gémonies la « barbarie » et « le paganisme » nègres relevait plus d'une vision et de représentations culturelles des choses plutôt qu'une approche véritablement chrétienne. Il y a aussi que ce n'est pas la seule pratique qui ait interrogé plus d'un observateur et critique.

En effet, dans leur Mission respective, les missionnaires protestants comme catholiques n'appliquaient souvent qu'aux seuls « primitifs » et « sauvages » les exigences des enseignements évangéliques. Parfois même, les méthodes de correction missionnaires se résumaient à des remontrances voire à des humiliations publiques. Par contre, les autres Occidentaux présents en Afrique pendant ce temps ne faisaient l'objet d'aucune remontrance ni admonestation même lorsqu'ils commettaient des scandales publics. Ce système du deux poids deux mesures est assez incompréhensible surtout quand on entend ces mêmes missionnaires dans leurs écrits dire avec des accents d'impuissance qu'ils abandonnaient leurs frères de « race » à leur triste sort. Par contre, il n'était pas question de laisser le féticheur africain à son triste sort ! À défaut de représailles ou de sévices corporels, il était à tout le

¹⁶³ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 455-456

moins humilié publiquement pour avoir souvent osé tenir des propos ou un enseignement contraire à ceux du missionnaire. Est-on missionnaire occidental pour aider à la conversion de tous les hommes sans exception aucune, ou seulement pour le salut des Africains ? N'est-ce pas là encore l'expression du paternalisme occidental de la période coloniale qui ménageait toujours le « Blanc » et mettait en coupe réglée tous les colonisés ?

1.3.3.2 Des rivalités confessionnelles et nationalistes d'un autre âge et d'un autre continent

Les rivalités qui existaient entre le protestantisme et le catholicisme en France et en Europe ont été transposées d'une certaine manière en Afrique subsaharienne par les missionnaires. Effectivement, protestants et catholiques s'y livrent une concurrence à peine dissimulée pour savoir ceux qui feront le plus de chrétiens au détriment des autres. Dans l'embouchure du fleuve Zaïre, Augouard le confie sans détour à ses parents dans sa lettre du 6 avril 1881, en accostant en Afrique :

Banane (embouchure du Zaïre), 6 avril 1881 - BIEN CHERS PARENTS, / Je ne suis pas le premier à entreprendre ce long et intéressant voyage. Stanley a le premier ouvert le chemin de ce pays et lui a donné son nom. Ensuite M. de Brazza, officier de la marine française, y est parvenu et a été fort bien reçu des indigènes. Enfin deux ministres protestants viennent de faire ce voyage sans grandes difficultés. Faudra-t-il donc que les missionnaires catholiques français cèdent le terrain à des protestants anglais, sans chercher à opposer la vérité à ces ministres de l'erreur ? Non, nous n'aurons pas cette amère douleur, et, Dieu aidant, nous ferons connaître et aimer la véritable religion au centre même de ce noir continent africain¹⁶⁴.

On lit dans cet extrait une double conflictualité : une concurrence religieuse interne au christianisme et une rivalité entre les Français et les Anglais. Pour des « primitifs » étrangers à tout cela, il n'était donc pas toujours évident pour eux de faire la part des choses entre ces gens qui viennent leur parler d'amour du frère et d'unité au nom de Jésus-Christ alors qu'eux-mêmes appartiennent à deux Églises distinctes. Comme on le perçoit dans cette missive, derrière les rivalités voire l'inimitié en certains endroits entre catholiques et protestants, pouvaient se cacher par moment, des tensions nationalistes entre Français et Anglais comme c'est le cas ici. Le livre de Malé, un théologien français, est l'expression du haut degré de dénigrement et de mépris qui pouvaient exister entre ces frères chrétiens séparés. La sempiternelle pomme de discorde est de savoir qui est dans « le vrai » et qui est dans « l'erreur » au plan doctrinal. Comme on peut s'en apercevoir dans la narration missionnaire, ces contre-témoignages sont souvent mis sous le boisseau pour laisser place au récit des conflits entre Africains. Lorsqu'ils daignent s'y confronter, c'est juste sur le mode d'une évasive évocation. Il en est de même pour les voix hostiles des anticléricaux des métropoles

¹⁶⁴ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 234

qui sont délibérément tués en terres de mission où des États européens subventionnent certains travaux de construction d'églises, de cathédrales, etc. Enfin, au sein même des Églises catholiques et protestantes, il n'était pas rare de voir qu'entre congrégations religieuses, c'est-à-dire entre méthodistes, baptistes, wesleyens, missionnaires évangéliques de Paris, il y avait parfois des formes de concurrences à peine voilées.

En somme, admettons que toutes ces rivalités et conflictualités d'un autre continent et d'un autre âge se sont retrouvées sur le sol africain dans le cadre de la vocation chrétienne de type missionnaire et certaines perdurent encore aujourd'hui. En se fondant sur tout ce qui a été susmentionné, peut-on vraiment conclure que la vocation chrétienne qui paraissait être une entreprise consensuelle de puissances « civilisées » et « chrétiennes » l'a vraiment été en Afrique subsaharienne ? L'idéal d'amour du prochain que promeut le christianisme a-t-il réellement présidé à l'orientation des méthodes pastorales des missionnaires en Afrique subsaharienne dans la proposition de la vocation chrétienne ? La réponse est non ; malgré tous les énormes et indéniables efforts et sacrifices de ces missionnaires-pionniers.

1.3.4 Tentatives de compréhension des pratiques des missionnaires-pionniers en Afrique subsaharienne

1.3.4.1 Le chauvinisme de certains missionnaires français

La récurrence des conflits armés entre États européens tout au long des siècles avait installé sur le Vieux continent une espèce de tradition guerrière autour des alliances et coalitions qui se nouaient et se défaisaient au gré des intérêts des uns et des autres. Cela a eu comme effet de cultiver chez de nombreux citoyens de ces nations européennes un solide attachement à la défense de leur patrie. Ce sentiment nationaliste existait à l'évidence chez beaucoup de missionnaires qui partaient pour aider à l'évangélisation dans les colonies. On perçoit même dans les textes missionnaires un chauvinisme en ce qui concerne précisément la France. En effet, certains missionnaires se sont crus le devoir moral et religieux d'agir comme des soldats de la France. J'évoquerai juste à titre d'exemple le cas de deux évêques français officiant en Afrique subsaharienne. L'abbé Augouard, devenu plus tard évêque, met le *Léon XIII*, un bateau appartenant aux missionnaires spiritains, à la disposition du Commissaire Général pour transporter urgemment des soldats sur un théâtre d'opération. Comme si cela ne suffisait pas, on lit avec quelque étonnement sous la plume d'un autre spiritain, ce qu'il fit :

Monseigneur Augouard [...] en prenait lui-même le commandement. / Il y avait là une question de grande importance pour la France, [...] la Mission catholique n'hésita pas à retarder la fondation d'une station pour apporter le concours de ses forces dans ces graves circonstances. L'Église et la France ne sont-elles pas la Mère et la Fille ? Les œuvres de l'une ne sont-elles pas l'objet de la sollicitude de l'autre ? [...] Le 24 octobre 1898, [...]

c'était plaisir que de voir travailler au service de la France un Evêque, de ses enfants, (sic.) aussi courageusement qu'au service de l'Église¹⁶⁵ !

Sur les conquêtes coloniales françaises et européennes en Afrique, Mgr Alexandre Le Roy, un autre Spiritain évêque au Gabon écrit :

Plus discutée- et plus discutable sans doute- est l'opportunité de la conquête européenne. Est-elle un bien ? Est-elle un mal ? Messieurs, elle est un fait, et un fait nécessaire, et un fait providentiel. Essayons, [...] d'atténuer les inévitables dommages qu'elle apporte. [...] Un torrent ne roule pas dans les plaines qu'il arrose sans entraîner avec lui beaucoup de sable et, souvent, beaucoup de boue. Mais, qu'elle s'en défende ou qu'elle l'avoue, qu'elle le veuille ou qu'elle s'y refuse, l'Europe en Afrique reste, volontairement ou malgré elle, la messagère de Dieu. [...] Et malgré les accidents, les imperfections, les ignorances, les erreurs, les fautes et parfois les crimes, tout cela, ce sont les assises de la Civilisation chrétienne, c'est le champ largement défriché où passeront les ouvriers de l'Évangile, semant dans les larmes et dans les joies la bonne semence de la parole de Dieu¹⁶⁶.

Quelle drôle de justification de la conquête coloniale que celle qui en fait une œuvre providentielle ! Est-ce une réflexion théologique ? En fait, qu'est-ce qui peut amener un chrétien et de surcroît des prélats à agir et à parler de la sorte ? C'est incontestablement le chauvinisme. Le service militaire obligatoire a certainement nourri et entretenu cet amour trop exagéré pour la patrie qui faisait de certains missionnaires de redoutables soldats du Christ et de la France. Pas étonnant donc que dans les activités menées pour la vocation chrétienne, cela se traduise chez eux par un prosélytisme ardent et de mauvais alois. Ils s'acharneront à saccager la culture africaine sous le prétexte de détruire le paganisme représenté dans les récits missionnaires comme un ensemble de pratiques sataniques. En lieu et place, ils implantent la culture de leur pays. On a dans les textes du corpus plusieurs comparaisons et analogies que les missionnaires français étalent devant les « Noirs » pour leur faire voir comment chez eux en France, c'est infiniment meilleur qu'en Afrique. En effet, ne fallait-il pas, consciemment ou inconsciemment pour ces missionnaires, que toutes ces choses étranges de ces « sauvages » deviennent comme les choses bien et « civilisées » de leur pays d'origine ? En tout cas, les lecteurs occidentaux de ces écrits qui montraient tous les efforts déployés pour faire connaître Dieu et la France ne manquaient jamais l'occasion de leur témoigner leur reconnaissance. Voici ce qu'écrit un anonyme dans la Préface du livre de l'abbé Augouard :

L'HOMME DE LA FRANCE : gagner des âmes à Dieu, mais des cœurs à son pays, voilà son idéal ; et personne plus que lui ne travailla à favoriser le développement du sentiment français dans le cœur de ses chers anthropophages ; ce sont ses chrétiens qui se plient le mieux aux exigences de la colonisation civile¹⁶⁷.

¹⁶⁵ P. Rémy, *Le catholicisme et la Vapeur au Centre de l'Afrique*, p. 121-122 cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 63-65

¹⁶⁶ A. Leroy, *L'évangélisation de l'Afrique (1822-1911)*, cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 66

¹⁶⁷ Préface non signé dans : *28 années au Congo*, op. cit., de Prosper Augouard p. IX.

Par ailleurs, en plus du « paganisme », le prosélytisme missionnaire a combattu les musulmans souvent désignés dans les textes de « Mahométans ». En effet, depuis les temps des Croisades et les tentatives de pénétrations turques et ottomanes en Europe du XVI^e au XVIII^e siècle, l'islam a toujours été perçu par les États chrétiens comme la principale menace de péril qu'il faut endiguer à défaut de son éradication. Par voie de conséquence, en Afrique subsaharienne, les missionnaires protestants et catholiques regardent l'islam comme un danger. Lorsque Casalis trouve dans la colonie du Cap des habitants qui sont musulmans, voici ce qu'il dit d'eux : « Tous mahométans et passablement fanatiques, ils formaient une communauté à part dans l'un des quartiers les moins beaux de la ville. »¹⁶⁸ Pour sa part, Augouard voit en cette autre religion qu'est l'islam le principal obstacle à la vocation chrétienne au Sénégal où elle est solidement ancrée : « Le grand obstacle à la conversion des noirs du Sénégal est le mahométisme. »¹⁶⁹ Ce n'est donc pas uniquement les œuvres sataniques que le prosélytisme des missionnaires s'est senti « missionné » à combattre mais plutôt tout ce qui était étranger à la culture et aux représentations humaines et religieuses occidentales. L'apologétique est bien l'un des traits caractéristiques de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne pendant la colonisation et elle se retrouve dans bien des façons de faire et d'approcher l'autre.

1.3.4.2 Les influences de l'orgueil d'une culture et d'une époque sur fond de théorie raciale : les Lumières en question

Les premiers missionnaires dans leur immense majorité ont abordé les « sauvages » d'Afrique avec un complexe de supériorité évident fondé en grande partie sur la théorie raciale qui plaçait le « Blanc » au-dessus du « Noir ». Les paradigmes d'une telle vision et représentation du monde et de l'Autre ne sont pas d'inspiration divine ; ils n'ont pas non plus d'origine biblique. Ce sont plutôt des considérations d'ordre culturel. Il nous semble que l'« Occidental », d'une manière générale, est sorti « ébloui » du Grand Siècle des Lumières et depuis lors, a fait de lui-même et des réalités occidentales la norme de toute chose. Toute une série de productions littéraires, scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. se sont efforcées de nourrir et d'entretenir cette prétendue supériorité raciale et civilisationnelle. En France, jusqu'en 1950, dans certains manuels scolaires, on enseignait que les « Blancs » faisaient

¹⁶⁸ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 85

¹⁶⁹ Prosper Augouard *28 années au Congo*, op. cit., p. 17

partie de « la race supérieure. »¹⁷⁰. La « race noire », plus que tout autre groupe humain, paiera lourdement et douloureusement le prix de sa supposée infériorité foncière au long des siècles et souffrira de la part de l'Occident conquérant et triomphant. Lucien Laverdière établit explicitement la manière dont cette culture a profondément influencé les missionnaires du temps colonial et a orienté par voie de conséquence leur proposition de la vocation chrétienne en Afrique au Sud du Sahara :

Dans l'histoire de l'humanité, il n'existe pas de race qui ait autant souffert du colossal orgueil et des préjugés tenaces de l'homme blanc que la race noire. Jusqu'à une époque récente, l'expression « les Nègres » évoquait spontanément des peuples sans histoire, sans culture, sans civilisation, sans vie intellectuelle, sans architecture, sans monuments, sans écriture, sans art, sans foi ni loi, ayant tout juste quitté le seuil de l'animalité, en proie aux instincts les plus bas, vivant au jour le jour dans l'anarchie, l'esclavage et la guerre, dans la polygamie, l'anthropophagie et les sacrifices humains, dans le fétichisme, la magie, la sorcellerie, dans les superstitions, les danses orgiaques et la débauche, en somme, la lie de l'humanité.

Ce vocabulaire et les idées qu'il véhicule n'ont guère varié pendant des siècles. Les missionnaires sont nés et ont vécu à une époque où ces idées étaient propagées partout en Europe. Dans ces conditions, comment n'auraient-ils pas été envahis par ces préjugés et imbus de leur supériorité d'Occidental ?¹⁷¹

Tous ces « préjugés » et autres « idées » tenaces que véhicule la culture occidentale sur « les Nègres » et que relève fort judicieusement ce Père spiritain, le lecteur les retrouve tous, sans exception, étonnamment comme représentations des « Noirs » dans la littérature missionnaire qui, à ce titre, s'inscrit pleinement dans les représentations de la bibliothèque coloniale ! C'est précisément là que gît le « péché originel » missionnaire de la période coloniale comme une triple erreur. D'abord, un manque de courage et de personnalité des décideurs et acteurs ecclésiastiques de démarquer de manière nette la vocation chrétienne des sphères des jeux d'influence des pouvoirs temporels : politiques, lobby colonial, etc¹⁷². On a précédemment évoqué toutes les difficultés de la *Propaganda Fide* à s'extraire de l'héritage du patronat et du gallicanisme français. Ensuite, par orgueil ou par facilité, d'avoir

¹⁷⁰ Des manuels scolaires comme : *Le tour de France par deux enfants* ; les ouvrages de Paul Bert qui étaient largement enseignés dans les établissements français ; on trouve ainsi : *La deuxième année d'enseignement scientifique : Zoologie, Physique et Chimie*, 1887 où l'on peut lire : « Tous les hommes ne sont pas identiques à ceux de ce pays-ci. [...] Mais enfin, tous les peuples de notre Europe ont la peau blanchâtre comme la nôtre. [...] Au contraire les Chinois (fig. 22) ont la peau jaunâtre [...]. Les Nègres (fig. 23) ont la peau noire, les cheveux frisés comme de la laine, les mâchoires en avant, le nez épaté ; ils sont bien moins intelligents que les Chinois, et surtout que les Blancs [...]. / Il faut bien voir que les Blancs étant plus intelligents, plus travailleurs, plus courageux que les autres, ont envahi le monde entier et menacent de détruire ou de subjuguier toutes les races inférieures. / Et il y a de ces hommes qui sont vraiment inférieurs. Ainsi l'Australie est peuplée par des hommes de petite taille, à peau noirâtre, à cheveux noirs et droits, à tête très petite, qui vivent en petits groupes, n'ont ni culture ni animaux domestiques (sauf une espèce de chien), et sont fort peu intelligents. Certaines peuplades humaines ne savent même pas faire du feu. » (Bert 1887, p 17-18). (C'est moi qui souligne).

¹⁷¹ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 521-522

¹⁷² Voir à ce sujet le livre de François Méjan : *Le Vatican contre la France d'Outre-mer ?* Paris, Librairie Fischbacher, 1957

grossièrement confondu, civilisation occidentale et civilisation universelle tout en faisant de cette civilisation occidentale l'apanage et le support exclusif du christianisme. Enfin, d'avoir associé civilisation, christianisation et patriotisme dans la proposition de la vocation chrétienne.

Conséquemment, il est indéniable que les missionnaires occidentaux aient été influencés par la culture de leur milieu de vie puisque partout en Afrique subsaharienne, une inégalité prévaudra toujours dans toutes les relations qui lient tous ces messagers de la Bonne Nouvelle aux évangélisés. C'était du reste à l'image de la verticalité qui régissait les rapports entre les colonisateurs (dominateurs) et les colonisés (dominés). Il va de soi aussi qu'autant qu'il était impossible, pendant fort longtemps, d'entendre dans le camp colonial la reconnaissance d'une quelconque culture pour le « Noir », il en était de même aussi chez plusieurs missionnaires. Ainsi, dès le départ, les conditions qui auraient pu permettre l'instauration d'un dialogue sincère entre le missionnaire et le « Noir » étaient absentes du fait de l'asymétrie liée au statut de dominant qu'occupait l'évangélisateur et au rôle subalterne de l'évangélisé. Pour le missionnaire, cette posture se révèle d'autant plus problématique que cette inégalité tient plus de l'influence de sa culture que de l'esprit de la vocation chrétienne dont il se réclame. D'où cette question que l'on est en droit tout de même de se poser : les missionnaires de l'époque coloniale ont-ils donc été bien formés théologiquement et pastoralement à leur « mission » ?

1.3.4.3 Une formation théologique et pastorale pas à la hauteur de l'enjeu

Certains travers des représentations missionnaires sur eux-mêmes, sur les Africains et même sur leur appréhension de la vocation chrétienne posent la question de la qualité de leur formation théologique, spirituelle et pastorale avant de rejoindre les Missions. Une chose est sûre, c'est que les premiers missionnaires qui ont abordé les Africains étaient plus armés de leurs bonnes intentions et de leurs préjugés que formés à une rencontre chrétienne qui soit respectueuse de l'Autre et de sa différence. Arrivés en Afrique subsaharienne, ils se sont adonnés aux saccages de tout ce qui ne ressemblait pas, et ne correspondait pas aux représentations culturelles du monde occidental. Or, une simple formation théologique appropriée leur aurait suffi pour qu'ils voient les différences culturelles entre les différents peuples de l'univers comme une richesse de la création divine en sa diversité. Mais au lieu de cela, ils ont plutôt vu dans la différence et l'inconnu à la fois le « paganisme » et les œuvres de Satan. Lucien Laverdière le dit tout net en ces mots :

En pratique, les premières générations de missionnaires n'étaient aucunement préparées à la rencontre respectueuse des cultures nègres et des religions traditionnelles ; bien au contraire, leur prosélytisme chrétien les portait à redoubler d'ardeur contre ce qu'ils considéraient comme les œuvres de Satan, l'incarnation du mal qu'il fallait à tout prix renverser pour que pénètre la lumière libératrice du Christ¹⁷³.

Or, ces pratiques et représentations des missionnaires-pionniers vont durablement orienter la pastorale de générations successives de missionnaires occidentaux. Dans la tradition de l'Église, tout évangéliste part en mission dans le monde en ayant pour exemple de saint à imiter la figure de saint Paul, le grand apôtre des Nations. Il s'est fait « tout à tous » afin de gagner les Gentils, c'est-à-dire les « païens » de son époque au Christ. Paradoxalement, le missionnaire de la période coloniale n'est pas prêt à se faire « tout à tous » mais veut formater tout le monde entier à son image, ce qui est l'antithèse même de la vocation chrétienne. On peut certes objecter les modestes moyens financiers et humains des congrégations missionnaires de l'époque devant l'immensité des besoins et leur urgence, puis chercher par là à excuser des carences notoires. Par ailleurs, la vocation chrétienne, avant d'être entreprise, n'a jamais exigé, comme préalable, la perfection et la sainteté de ses membres. Pour autant, cela ne m'empêche nullement d'essayer d'analyser, de comprendre et de situer les raisons de certains errements missionnaires en Afrique subsaharienne. Cela n'ôte rien à la grandeur de l'engagement missionnaire et des conversions enrégistrées. Mais, les missionnaires n'ont-ils pas en définitive « péché » par excès de confiance et d'orgueil en s'attribuant presque exclusivement à eux-mêmes, à leur patrie, à leur « civilisation », etc. l'initiative et la responsabilité d'une œuvre qui est fondamentalement divine par essence ? La formation dispensée aux missionnaires semble n'avoir pas pallié ces insuffisances théologico-pastorales qu'on avait déjà déplorées avec les missionnaires portugais et espagnols des siècles précédents.

1.3.4.4 Un grand écart entre les bonnes paroles et les nobles intentions par rapport à la réalité de certaines pratiques

Les textes étudiés comportent certainement aux yeux du lecteur un côté étonnant et détonnant quant au grand écart qui existe entre la Bonne Nouvelle qu'ils prêchent et la réalité des faits et paroles missionnaires vis-à-vis des « Noirs ». Il n'est nullement question de jeter le discrédit sur toute l'action missionnaire en Afrique subsaharienne avec tout ce qu'elle a comporté de sacrifices. Je tente de comprendre les failles et les insuffisances qui ont entaché les représentations missionnaires de la vocation chrétienne en Afrique et qui sont le reflet que

¹⁷³ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 522

les auteurs de ces textes ont épousé les « régimes de vérités » de leur époque au lieu de s'en tenir aux seuls enseignements du Christ en la matière. D'aucuns trouvent que les messages des papes à l'époque ont manqué de courage pour condamner en des termes vraiment durs et engagés la colonisation et ses dérives. Mais que dire du traitement qui était réservé aux « indigènes » par certains missionnaires alors même qu'à leur adresse, des orientations et des enseignements pontificaux avaient été promulgués. Lucien Laverdière les cite et en donnent leur objet :

Les exhortations et instructions aux missionnaires, les décrets et lettres encycliques sur les Missions, ainsi que les autres documents pontificaux de Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI, et Pie XII rappellent que les missionnaires doivent respecter les mœurs et coutumes des peuples qu'ils évangélisent, fuir le nationalisme et les intrigues politiques, se garder des intérêts profanes et des entreprises commerciales, se préparer par de sérieuses études à leur travail d'évangélisation auprès des populations primitives [...] Sur tous ces points, que d'entorses ! Que de conseils non retenus ni suivis¹⁷⁴ !

Tout est dit. Les enseignements du Christ et les consignes donnés par les Souverains Pontifes n'ont pas été suivis véritablement par les missionnaires-pionniers qui, pour la plupart, ont décidé d'agir autrement. Ce prêtre missionnaire conclut ce constat par ces mots agacés :

Aujourd'hui, quand on relit les enseignements du Saint Siège sur les missions tout au long du siècle dernier, on ne comprend pas pourquoi les missionnaires ont agi et réagi de cette façon, car il existe des contradictions flagrantes entre les discours officiels et les attitudes des missionnaires sur place¹⁷⁵.

L'abbé Laverdière se demande pourquoi cette sorte d'obstination missionnaire à poser des actes ou à tenir des propos qui soient en total contradiction avec ce qu'enseigne l'Église à la suite des commandements laissés par le Christ ? Pour ma part, plus qu'une quelconque ignorance, c'est plutôt l'expression manifeste d'une obstination à tout appréhender au prisme de leur culture. Comme toute culture, la culture occidentale permet de vivre avec des paradoxes et des contradictions sans grand dommage. On ne saurait donc dire que c'est par ignorance que les missionnaires ont agi. Ils ont eu, en amont et en aval, les enseignements nécessaires pour se reprendre et ne l'ont pas fait. Dans leur entendement, la culture occidentale est la « vérité », « la civilisation » en plus de tous les fantasmes que la « race blanche » supérieure et évoluée voulait y mettre. Cette culture ou « Civilisation » paraissait assurément plus « malléable » à l'envi pour beaucoup de missionnaires que les exigences de l'Évangile dont l'impartiale intransigeance est connue de tout disciple du Christ.

Pour conclure, convenons en somme qu'il y a eu un profond hiatus entre les bonnes intentions professées par l'Église, les fondateurs des Congrégations et Sociétés missionnaires, etc. et la réalité des pratiques missionnaires en Afrique saharienne au sujet de la vocation

¹⁷⁴ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 521

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 521

chrétienne. Et cela, parce que les missionnaires ont pris leur culture pour « la civilisation » et la norme de beaucoup de choses pour le christianisme. Ce faisant, ils n'ont pas pu avoir, pour la plupart, la distance critique nécessaire pour discerner sereinement leurs pratiques vocationnelles à la lumière de l'Évangile. Une profonde asymétrie culturelle a durablement marqué la verticalité des relations missionnaires avec les Africains si bien que l'horizontalité et la réciprocité exigées par le Christ entre « appelants » et « appelés » se sont retrouvées mises sous le boisseau. Tout cela, comme pour sauvegarder les apparences des bonnes convenances entre le maître et son esclave, entre le « civilisé » et le « sauvage », pratiques qui avaient largement cours dans la culture de la bonne société occidentale.

1.3.4.5 Les missionnaires : plus fils de leur culture et de leur époque qu'enfants et envoyés de Dieu ?

En considération de toutes les analyses précédentes qui mettent en exergue l'écart qui a existé entre les enseignements du christianisme en matière de vocation chrétienne et la réalité des représentations et des pratiques missionnaires en Afrique subsaharienne, le lecteur se pose à un moment ou à un autre la question posée par le titre de cette partie. Tous ces errements, toutes ces compromissions et collusions questionnent en profondeur la compréhension que les missionnaires avaient eux-mêmes de leur propre vocation. Par qui ou par quoi se sont-ils sentis appelés pour porter la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne ? Pour eux, la réponse ne fait l'objet d'aucune hésitation : c'est par Dieu. Mais si on pose la question à rebours, c'est-à-dire à partir des représentations et des pratiques missionnaires sur le terrain des Missions, la réponse ne sera pas si évidente que cela parce que l'immense influence de la part de la culture occidentale dans les orientations pastorales missionnaires dispute la préséance à l'esprit même de la vocation missionnaire d'inspiration divine. D'où la pertinence de la question posée et reposée : les missionnaires-pionniers ont-ils été plus fils de leur culture et de leur époque qu'enfants et envoyés de Dieu ?

En vérité, de nombreux missionnaires qui se sont retrouvés dans cette sorte de dilemme voire d'impasse ont fait fi des multiples recommandations du Christ et du Saint Siège. Celles-ci indiquent clairement à tout messager de la foi chrétienne une triple contrainte : proposer la foi chrétienne à toutes les nations ; en la proposant, éviter d'imposer aux autres sa propre culture ; adopter des comportements qui respectent la personne et la culture de l'évangélisé. Toutes ces recommandations, nous les trouvons formulées dans plusieurs textes magistériels dont le suivant me semble très clair et précis. Il s'adressait d'ailleurs en son temps aux missionnaires espagnols et portugais qui partaient aux Amériques :

N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais qui bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, de mettre au-dessus de tout au monde, les traditions de leurs pays, et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens. Que sera-ce si, les ayant abrogées, vous cherchez à mettre à leur place les mœurs de votre pays, introduites du dehors ? Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe ; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer¹⁷⁶.

Ces orientations concernaient certes à l'époque les missionnaires espagnols et portugais, elles étaient aussi disponibles pour usage par la postérité, par les missionnaires français en l'occurrence. Une telle déclinaison de la vocation chrétienne n'est rien d'autre que la traduction en acte du mystère de l'Incarnation de Jésus-Christ : « Le Verbe s'est fait chair, et il a dressé sa tente parmi nous. »¹⁷⁷ La perspective johannique est de signifier que dans son Unique Fils, Dieu lui-même s'est fait l'un de nous, en devenant comme nous, sans avoir cherché préalablement à nous soumettre à ses habitudes et à ses mœurs à Lui. Jésus-Christ, le Fils de Dieu a eu une approche méliorative de la réalité humaine qu'il assume pleinement en suivant les us et coutumes juifs où il grandit. Cependant, cela ne l'empêchera pas plus tard de les transformer de fond en comble. Mais, il le fait à partir de l'intérieur de la culture juive et non de l'extérieur. Les missionnaires occidentaux dans leur ensemble auraient eu cette « attitude missionnaire » à l'époque coloniale que cela allait les contraindre à appeler à la conversion chrétienne à la fois les colonisateurs et les colonisés. Ils allaient les appeler tous et indistinctement à la vocation chrétienne. Pas uniquement les Africains et de surcroît avec les manières et les représentations dont nous avons parlé. La vocation chrétienne aurait comporté une première annonce pour leurs frères africains, et une catéchèse mystagogique reposant sur une continuelle conversion pour leurs frères « blancs » qui en avaient plus que besoin. Or, cela comme option pastorale, leur filiation culturelle occidentale l'a occultée en les poussant à adopter une posture de surplomb, celle du « civilisé » se devant de sortir uniquement le « Noir » de sa déchéance et des « griffes de Satan ».

Par ailleurs, cette filiation culturelle occidentale des missionnaires les a empêchés de voir et d'entendre Dieu qu'ils ont trouvé en Afrique sous des appellations de Nzambi, etc. selon les langues locales usitées par les locuteurs. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on trouve parfois dans le même ouvrage affirmée l'existence de Dieu dans une tribu donnée et

¹⁷⁶ Lignes directrices de la maxime de la Congrégation de la Propagande, reprise par Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme*. op. cit., p. 51

¹⁷⁷ Jn 1, 14

par la suite la catégorique négation d'une religion quelconque à cette même tribu qui n'aurait aucune connaissance de Dieu mais plutôt des pratiques sataniques en lieu et place ! Il y a d'ailleurs une véritable cacophonie entre les écrits missionnaires sur la connaissance ou l'ignorance de Dieu par les Africains avant leur arrivée. Pour certains, « les indigènes » sont sans foi ni loi ; pour d'autres, ils sont polythéistes ; pour d'autres encore comme Briault, ils sont monothéistes mais présentant beaucoup de similitudes avec les dieux du panthéon grec et romain. À titre d'exemple, je note cet édifiant échange qu'il tient avec les membres d'une tribu frappée par une inondation :

-Mais, dis-nous pourquoi l'eau reste haute ? Faudra-t-il que nous restions une lune encore sans manger le poisson de la saison sèche ? / Malgré ma bonne volonté, je ne pouvais pas leur répondre. [...] Poule-Maigre, [...] dit : / -Alors, c'est Dieu qui ne veut pas ! / Ce n'était pas la première fois que j'entendais ainsi nommer Dieu, Nzame, comme le maître des éléments, mais je n'en avais pas demandé plus long. Ce soir-là, [...] je voulais en savoir davantage : / C'est donc Dieu, d'après vous, qui est le Maître des eaux ? / Assentiment spontané et unanime ; / -Il est aussi le Maître du Fleuve ? / -C'est la même chose. / -Et des poissons qui sont dedans ? / Tout le monde en fut d'avis. / -C'est Nzame aussi qui fait la lune pour vous permettre de compter les mois ? / -Hé ! (Le « oui » indigène qui se dit en levant le menton.) / -Et le soleil que vous appelez nlô-dzô, la « Tête du jour » ? / -Hé ! / Une fois partis, ce fut eux-mêmes qui détaillèrent la suite des autres créations de Dieu : la forêt, avec ses oiseaux et ses arbres, ses bêtes grandes et petites, et aussi celles du village, les cabris et les poules ; le feu et la foudre ; la tempête, l'orage, la pluie, le vent... / -Et les hommes ? demandai-je. / -Les hommes aussi. / -Les Blancs ? / -Surtout les Blancs. / Ce qui me surprenait, c'est que jamais, dans cet infime petit village, il n'y avait jamais eu de catéchiste par la voie duquel, ces notions seraient venues à ces hommes, tous païens. Et ce Nzame l'analogue de Nzambi d'une foule de tribus africaines, n'est pas un pluriel, mais bien un masculin singulier. Et il paraît bien désigner le Dieu du Ciel, celui qui a présidé à la création des éléments.¹⁷⁸

Maurice Briault y ajoute cette réflexion personnelle : « En tout cas, lorsqu'on tient une conversation comme celle-ci, on est beaucoup mieux placé qu'en un catéchisme officiel, soit pour enseigner, soit pour apprendre. » Puis, la conversation se poursuit :

-D'après ce que je vois, vous trouvez qu'il n'y a qu'un Dieu. Pourquoi pas deux ? / [...] Ils prirent un temps de réflexion, [...] puis, à l'unanimité, ils se prononcèrent pour un seul Dieu. On précisa même pourquoi : / -A deux, ils se seraient fait la guerre. / Jamais l'unité de l'Être suprême ne m'avait été si pittoresquement indiquée. / - Je le crois comme vous. Mais Dieu qui a fait toutes les choses que vous dites, peut-il encore en faire d'autres, peut-il tout faire ? / -Il peut tout faire. / [...] Encore une question : / -Dieu meurt-il ? / La réponse montra de l'ironie : / -Qui le remplacerait ¹⁷⁹ ?

Comme ce prêtre spiritain, les missionnaires ont vu étalé plus d'une fois sous leurs yeux le sérieux de la religiosité des « Noirs » et ils ont eu à plusieurs reprises les preuves qu'ils connaissaient Dieu et croyaient en cet Être transcendant qu'on appelait Nzambi, etc. Et Maurice Briault de conclure : « De même que les Noirs connaissent Dieu et le nomment, de

¹⁷⁸ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 136

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 137

même ils savent qu'ils ont une âme. »¹⁸⁰ Mais pour la plupart, les premiers missionnaires surtout, et bien d'autres par la suite se sont refusés à l'effort de chercher et de comprendre les croyances africaines. Ils se sont contentés souvent de reconduire les clichés de leur culture qui faisaient des Africains des gens sans religion, sans foi ni loi. Or, il y a un très grand inconvénient pour les hommes comme pour les institutions de céder aux chants des sirènes culturels de leur époque. En faisant cela en effet, on s'expose inévitablement à être dépassé et remis en cause un jour. En effet, les paradigmes culturels, comme tout paradigme, évoluent aussi avec l'apport des générations futures. C'est du reste ce qui va se passer avec ce paradigme culturel occidental de la période coloniale dont les conceptions seront battues en brèche par de nouveaux paradigmes qui émergeront véritablement avec les décolonisations. Ces nouveaux paradigmes culturels font valoir d'autres croyances religieuses, d'autres cultures, d'autres civilisations qui sont propres à d'autres peuples de l'univers ; par ce fait même, se trouvaient déniées à l'Occident les prétentions d'universalisme de sa culture, de sa religion et de sa civilisation, etc. Alors, avec ce changement de paradigme culturel intervenu dans le monde occidental, comment chercher à appréhender dès lors ces représentations missionnaires qui faisaient fond plus sur la culture de leur époque que sur l'enseignement du Christ et de son Église ? Comment ces missionnaires sont-ils perçus par leurs concitoyens et la postérité ? Robert Delavignette qui sait très bien de quoi il parle lorsqu'il aborde la question de la collaboration et des collusions entre le système colonial et les activités missionnaires de l'époque en dit ce qui suit :

Comme tous les hommes, le prêtre, qu'il appartienne à un institut missionnaire ou à une hiérarchie normale, [...] est un envoyé dans le monde et dans le monde de son temps. Quand il est inséré dans une partie du monde qui est en situation coloniale, il est bien obligé de subir l'imprégnation du milieu. Et lorsque l'idéologie de son temps confond civilisation et colonisation, il ne parvient pas facilement à se dégager d'une confusion aussi prestigieuse que les colonisés eux-mêmes ne désapprouvent pas. De même, lorsque l'idéologie aura changé et qu'elle répudiera tout colonialisme, il sera tenté de brûler comme une idole délétère ce qui n'avait été que l'idéal d'un moment historique¹⁸¹.

Robert Delavignette exprime bien la situation très embarrassante de beaucoup de missionnaires pour avoir épousé « l'idéologie » d'une époque donnée qui n'était rien d'autre que « l'idéal d'un moment historique ». Il convient de comprendre qu'il s'agit plutôt d'une question culturelle qui déborde le simple cadre d'une idéologie. En outre, je trouve qu'il dédouane trop facilement le missionnaire en considérant sa décision comme « obligée » et contrainte par la forte « imprégnation de [son] milieu » de vie par « l'idéologie ». Une telle argumentation peut servir à défendre un colon, mais pas un missionnaire chrétien qui est oint

¹⁸⁰ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 152

¹⁸¹ Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme*, op. cit., p. 65

et engendré particulièrement pour cette vocation d'être à contre-courant de son époque lorsque celle-ci n'est, ni dans le vrai, ni dans la voie de l'amour entre les hommes. Il est d'abord « fils de Dieu » avant d'être enfant de son époque et de sa culture. Le chrétien, comme tout missionnaire, n'est-il pas « dans ce monde » mais sans être « de ce monde » ?¹⁸² Le prestige et la gloire que certains missionnaires ont recherchés grâce à cette posture hégémonique sont aux antipodes des exigences de la véritable vocation missionnaire qui sont entre autres le dépouillement et une totale abnégation. Ils auraient écouté la voix de Dieu en suivant ce qui est prescrit en la matière qu'ils auraient fait l'économie de tant d'égarements et de contre-témoignages. Ainsi, ils auraient rendu leurs engagements missionnaires et leurs méthodes pastorales à la fois atemporels et intemporels. Cependant, le facteur culturel qui a « imprégné » plusieurs de leurs orientations et méthodes a exposé à une obsolescence qui était prévisible, de façon bien dommageable, leurs représentations des « Noirs » et du « paganisme » qu'ils ont vu partout dans la vie spirituelle du continent.

La conclusion de cette partie repose toujours la même question de départ. Jadis, comme aujourd'hui encore et même demain, de nombreux lecteurs des écrits et des représentations missionnaires sur leur(s) mission(s) et sur les Africains s'interrogent et s'interrogeront toujours. Les missionnaires-pionniers surtout, et leurs successeurs ont-ils été fils de Dieu ou plutôt enfants de leur culture et de leur époque dans la proposition de la foi chrétienne aux « Noirs » d'Afrique ? Autrement dit, à partir de leurs points de vue exprimés dans les textes, de qui se réclament-ils vraiment : de Dieu ou de leur culture ? Si c'est l'un des deux, c'est lequel ? Si ce sont les deux à la fois, le fallait-il ?

Enfin, disons qu'il reste quand même une impression de gâchis et une sorte de regret quand on sait tous les énormes sacrifices matériels, financiers et humains qu'il a fallu en Métropole comme en terres de mission pour que les missions puissent proposer la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. Et à l'arrivée, constater que les critiques formulées à l'encontre du colonialisme en Afrique subsaharienne s'appliquent en beaucoup de domaines au christianisme du fait de plusieurs de ses missionnaires, cela est frustrant. Pourquoi donc ? Parce qu'à l'époque, pour certains déjà, et avec le temps qui passe pour plusieurs d'entre nous, on s'aperçoit que les choses auraient pu être infiniment mieux engagées si les choix et les perspectives avaient été orientés voire dictés par les enseignements chrétiens et non par les influences culturelles occidentales et politiques du temps colonial.

¹⁸² Jn 17, 18

Conclusion du chapitre 1 de la première partie

L'analyse des écrits des missionnaires de la première génération pour l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne met en lumière l'intrépide détermination de leur vocation pour l'annonce du Christ aux « Nègres » ; mais aussi leur perméabilité aux influences idéologiques propre à leur époque. Avec ce qu'ils avaient comme compréhension de leur « mission », ils ont fait de leur mieux ce qu'ils croyaient être l'œuvre du Christ dont la cause est, selon eux, intimement liée à la France, « la fille aînée de l'Église ». La christianisation, la « Civisation » et l'amour de la patrie furent portés dans le même élan de la vocation chrétienne qui s'inscrivit à bien des égards dans le sillage de la colonisation. La vocation chrétienne missionnaire fut dans certains endroits beaucoup de convertis surtout dans le rang des femmes et des enfants mais dans d'autres milieux, elle suscita l'indifférence ou le rejet. Présentés de façon très méliorative sur eux-mêmes par les principaux acteurs dans des écrits non-fictionnels pour garder la trace de leur action et de leur sacrifice pour la patrie, pour Dieu et pour le salut des Africains, ces ouvrages n'en demeurent pas moins empreints de subjectivité, alors même qu'ils professent leur objectivité.

En effet, au regard de certains excès et erreurs commis dans l'évangélisation des Africains, il ressort que des regrets voire des critiques ont été formulés par la postérité surtout, car les consignes évangéliques, les indications de Rome et les recommandations des Pères fondateurs des congrégations missionnaires n'ont pas toujours été entendues et suivies.

Chapitre 2. La vocation chrétienne et ses représentations dans *Le calvaire de Cosma-Benda* : analyses de quelques cas de conversions chrétiennes d'Africains

Introduction

Dans ce chapitre, je mènerai principalement l'étude du cas de conversion au christianisme de Cosma-Benda et de la manière dont cette vocation chrétienne arrive à entraîner toute sa famille d'abord, et plusieurs chrétiens de la mission du Père Jean ensuite, à vivre avec détermination les exigences chrétiennes. Par ce moyen, en partant du texte, j'essayerai de faire ressortir les dynamismes qui sont à l'œuvre dans la vocation chrétienne aussi bien chez le missionnaire que chez les évangélisés. En dehors de toute influence politique avérée dans ce roman, je tenterai de cerner les défis quotidiens que s'efforce de relever ce missionnaire afin d'avoir véritablement une vie de foi chrétienne dans sa paroisse. En effet, plusieurs personnages chrétiens apparaissent, cherchant à appréhender la vocation chrétienne avec plus ou moins de succès. Enfin, j'élargirai la perspective d'approche en relevant certaines insuffisances et les apports positifs de la vocation chrétienne de type missionnaire au moment de la colonisation.

2.1 Prétextes et contexte de la vocation chrétienne dans *Le calvaire de Cosma-Benda* : parutions et réceptions de l'œuvre, et sa situation dans le contexte historique et religieux

Un bref résumé du contenu de ce roman missionnaire nous le présente comme le récit d'un rude combat intérieur que mène Cosma-Benda, le personnage principal. Nouvellement converti au christianisme, il lutte contre « l'esprit païen » de la *vendetta*. Il ne veut pas, au nom de son baptême chrétien, céder à la tentation de venger le meurtre de son fils Joanny Bizimana. Ce dernier a été lâchement tué par Lwakana, un employé à la forge familiale. Soutenu dans sa lutte par le Père Jean son directeur spirituel¹⁸³, Cosma-Benda résiste intérieurement à la tentation d'appliquer cette loi coutumière de la vengeance. Il en sort vainqueur car il réussira à accorder le pardon au meurtrier de son fils. Touché à son tour par une telle magnanimité, Lwakana n'hésitera pas à sacrifier sa vie en se portant volontaire pour remplacer Ntulo le gendre de Cosma-Benda qui venait d'être recruté comme porteur dans le cadre des servitudes coloniales de la Première Guerre mondiale. Il savait pertinemment qu'on n'en revenait quasiment pas vivant. Effectivement, à la fin du livre, il est retrouvé très malade dans un centre de soin, loin de son village. Appelé à son chevet, le Père Jean qui y était de

¹⁸³ Le terme convenablement usité de nos jours est : accompagnateur spirituel

passage dans ce centre de soins le reconnaîtra et assistera le chrétien Dismas-Lwakana dans les derniers moments de sa vie terrestre.

Un mot rapide enfin, concernant la structuration de l'œuvre. Elle est bâtie autour de douze titres explicites à travers lesquels on peut percevoir la progression de l'intrigue qui sous-tend le récit : 1 – Le forgeron des îles ; 2 – Le fils de l'empalé ; 3 – Le Père Jean ; 4 – Le forfait de Lwakana ; 5 – Dans le maquis ; 6 – La tentation ; 7 – Le paria ; 8 – L'orage sur la moisson ; 9 – Sous les halliers des volcans ; 10 – Le verdict ; 11 – Le sommet du calvaire ; 12 – *Consummatum est*.¹⁸⁴

C'est sur cette œuvre que porte mon investigation afin d'examiner comment la vocation chrétienne y est représentée par le narrateur-personnage.

2.1.1 Le roman du Père Felix Dufays : histoire des différentes parutions et de leurs réceptions

2.1.1.1 Du *Calvaire de Cosma-Benda* à *La Rançon du mal*

On fait le constat actuel qu'il existe deux ou plusieurs versions de ce roman écrit par Felix Dufays, un missionnaire de la Société des Missionnaires d'Afrique du Cardinal Lavigerie. Lors de la première édition en 1946, le roman paraît sous le titre : *Le calvaire de Cosma-Benda*. Dans sa lettre du 4 août 1947 qu'il adresse au ministre luxembourgeois des Arts et des Sciences de l'époque, le Père Felix Dufays lui-même écrit au sujet de son livre : « Composé durant les années 1943 et 1944, il est sorti des presses en juin 1946 ». ¹⁸⁵ Dans le cadre de cette étude, c'est sur le texte de cette première parution que j'ai travaillé. M. Frank Wilhelm qui a mené des investigations sur les écrits de ce missionnaire luxembourgeois évoque l'existence : « [d']une autre édition, non datée, à Namur également ». Mes recherches ne m'ont pas permis de trouver d'exemplaire de cette parution. Relevons que *Le calvaire de Cosma-Benda* n'a pas connu véritablement de succès en métropole. En témoignent ces remarques mitigées de deux membres du Jury du concours littéraire national du Luxembourg où l'ouvrage ne reçut aucune distinction. Pour le professeur Antoine Bourg :

Le roman de M. Dufays est à la fois exotique et psychologique. L'auteur a des qualités véritables de narrateur. Mais son récit aurait gagné en valeur littéraire, s'il avait été condensé davantage et si des événements et des états d'âme très analogues ne revenaient périodiquement. [...] Mais peut-être mon jugement est-il celui d'un Européen. Le style de M. Dufays a de l'abondance, il en a même trop par-ci par-là, quand il se met à couler à gros bouillons. / Cote : 44 [60]¹⁸⁶.

¹⁸⁴*Consummatum est* : dernières paroles du Christ mourant : « Tout est accompli » (Jn 19, 30).

¹⁸⁵ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, Pierre Halen et Florence Paravy (dir.), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2016, p. 228

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 229

L'appréciation du professeur Jean-Pierre Erperlding est la suivante :

C'est une histoire touchante de néophyte. / Cosma-Benda, le nègre, pardonne au meurtrier de son fils, s'oppose à la proclamation de la Vendetta conformément aux usages de la coutume, est abreuvé d'insulte, fait grâce de la vie au meurtrier remis entre ses mains, le réemploi dans sa forge et obtient finalement sa conversion. [...] Histoire de haute moralité, mais trop simpliste pour pouvoir passer comme une œuvre de haute valeur littéraire. Et surtout, il n'y a pas le moindre rapport entre cette histoire africaine et notre pays ou notre folklore. / Cote : 45¹⁸⁷.

On le voit, les membres de ce jury ne font aucun cas de l'originalité, pour son temps, de cette approche littéraire qui cherche à présenter la vision du monde et de la religion chrétienne du point de vue d'un personnage africain. Frank Wilhelm formule le même regret en ces termes :

Les rapports des membres du jury ne considèrent guère le côté missionnaire et colonial(iste) du *Calvaire de Cosma-Benda*. Ils semblent éviter ce débat, en reprochant au roman de ne pas respecter les critères de sélection avec une intrigue sans rapport avec le Grand-Duché et sa culture ou en pointant des défauts artistiques¹⁸⁸.

Effectivement, Jean-Pierre Erperlding dit n'y avoir vu « le moindre rapport entre cette histoire africaine et [son] pays ou [son] folklore » luxembourgeois. Pourtant, mon avis est que ce rapport existe bel et bien. À contre-courant de cette tendance qui voulait que la norme soit toujours ce qui reflète la « culture » et le « folklore » européens même en ce qui doit légitimement parler de l'Afrique où la scène se déroule, mon approche souscrit à l'élan qui pousse ce romancier à décrire les coutumes et la vie de certains personnages africains sous des apparences qui ne soient pas simplement au goût de l'exotisme primaire tant recherché pour cette période. D'ailleurs, n'est-ce pas cela qui fera le succès de ce roman missionnaire dans les milieux africains ?

Pour terminer avec l'accueil réservé à ce roman missionnaire en Europe, accueil qui contraste avec celui de l'Afrique centrale, je remarque qu'à titre posthume, une réédition du roman a été faite sous le titre : *La rançon du crime*.¹⁸⁹ Par rapport à la première édition, des variantes apparaissent dans le texte de cette deuxième parution. En comparant les deux textes, on voit que cela touche la description de certains faits et de certains personnages de second plan dont les noms changent d'une édition à l'autre, etc.

2.1.1.2 Un roman d'une forte influence sociale

En 1948, le Père Felix Dufays publie un roman en swahili, une langue vernaculaire de l'Afrique centrale sous le titre : *Uwema Hushinda Ubaya/ Le bien triomphe du mal*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 229

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 230

¹⁸⁹ Felix Dufays, *La rançon du crime*, Paris, Les Editions de la Savane, 1955 ; un roman de 212 pages.

*Adaptation de « Le calvaire de Cosma-Benda ».*¹⁹⁰ À ce propos, il est intéressant de relever que de façon générale, la Société des Missionnaires d’Afrique du Cardinal Lavignerie a œuvré énormément à l’écriture de plusieurs langues africaines qui étaient essentiellement orales. Alors que la perspective du roman de ce missionnaire est d’insister sur la vocation chrétienne exemplaire d’une famille africaine autour de la figure tutélaire de Cosma-Benda malgré l’adversité de la société « païenne » où elle vit, le Père De Vloo, lui, en fera une adaptation cinématographique sous le titre : *Vendetta* en 1953 où le focus est mis sur la violence de la logique de cette pratique traditionnelle. Comme le fait remarquer Frank Wilhelm : « ce long-métrage en 35 mm [...] propose une sorte de “geste de l’évangélisation en Afrique centrale” avec comme thème commun “la pénétration du christianisme dans la société traditionnelle.” »¹⁹¹ Au plan cinématographique, de l’avis de Katrien Pype, *Le calvaire de Cosma-Benda* a eu, sans conteste, une postérité inattendue à Kinshasa.¹⁹² Frank Wilhelm mentionne « son “adaptation” ensuite au Sud-Kivu en swahili et sa réception ultérieure au Congo. »¹⁹³

En conclusion, on peut admettre que *Le Calvaire de Cosma-Benda* du Père Felix Dufays est un roman missionnaire. En effet, selon Franck Wilhelm : « Le roman missionnaire est [une fiction] dont l’auteur est un religieux catholique ou protestant qui a séjourné durablement en Afrique ou sur une autre « terre de mission »¹⁹⁴. Felix Dufays répond bien à cette catégorisation du roman missionnaire et sa fiction a été d’ailleurs bien reçue en Afrique et a exercé une influence sociale en son temps et même après, grâce aux différentes formes de traductions et d’adaptations dont il a bénéficié.

2.1.2 Contextualité

2.1.2.1 Situation historique, géographique, politique et religieuse des faits et lieux ayant inspiré l’écriture romanesque

Citoyen du Grand Duché de Luxembourg, Felix Dufays entre dans les Ordres à Alger en 1903 dans la Société des Missionnaires d’Afrique, les Pères Blancs du Cardinal Charles

¹⁹⁰ Felix Dufays, *Uwema Hushinda Ubaya/ Le bien triomphe du mal. Adaptation de « Le calvaire de Cosma-Benda »*, Muger (Kivu) : Missions des P.P. Blancs, [1948], (247 p.)

¹⁹¹ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 230

¹⁹²(voir : Pype Katrien « Historical Routes Towards Religious Television Fiction in Post-Mobutu Kinshasa », *Studies in World Christianity*, 2009, n°15, p. 131-148 (disponible sur <http://academia.edu/>). p. 234 in *Littératures africaines et spiritualité*.

¹⁹³ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 227

¹⁹⁴ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 213

Lavigerie. Peu de temps après cette ordination, il est envoyé comme missionnaire au Rwanda, alors protectorat allemand. C'est cette expérience pastorale qui sert de matière principale à son roman : *Le calvaire de Cosma-Benda*. En 1917, il se retrouve au Burundi voisin pour assumer d'autres fonctions. On découvre une forte ressemblance entre cette chronologie de sa vie réelle au Rwanda avec la fiction romanesque. En tout cas, le lecteur sait qu'en 1916, il n'était plus en poste au Rwanda auprès de ses chrétiens de l'île. Effectivement, c'est un autre prêtre qui y officie après son départ qui n'est pas clairement daté dans le livre. C'est tout cela qui fait dire à Frank Wilhelm : « Le romancier a utilisé sa propre expérience de l'Afrique où il avait vécu trente deux ans, pour créer de nombreux effets de réalisme. »¹⁹⁵

Ce roman missionnaire se déroule essentiellement sur une île entre le lac Luhondo et la rivière Mukungwa, situés au Nord du Rwanda, dans la région des Grands Lacs. On situe l'arrivée des missionnaires-pionniers à Rwaza, localité très proche de cette île, autour de l'année 1900. C'est donc dans ce milieu, quelques années plus tard, qu'émerge Cosma-Benda le personnage principal du roman où on apprend ceci à son sujet et celui des autres chrétiens :

Benda est chrétien. Son nouveau nom de Cosma a de la peine à se frayer un chemin. [...] Il est chrétien de date récente, dans ce pays qui n'en compte que quelques centaines noyés dans la masse païenne qui se chiffre à 160 mille. Et cela s'est fait sans heurt, sans bruit¹⁹⁶.

D'autres repères historiques donnés dans le roman nous permettent même de situer l'arrivée de Felix Dufays dans cette île. On a la date du 30 septembre 1916 qui notifie le baptême de Lwakana-Dismas. À partir de cette date, on apprend que « le P. Jean [y] avait dressé sa tente, treize ans auparavant. »¹⁹⁷ Ce qui nous permet de dater l'arrivée du P. Jean en 1903. Il est fait mention aussi de la présence coloniale¹⁹⁸ et d'une exaction d'un askari qui abat arbitrairement le père de Lukara dont le seul tort était de s'être opposé à des « déprédations » causées par cet askari. Une hostilité envers ce soldat déserteur de l'administration coloniale qui venait d'une autre région, va rejaillir en haine contre « tous les Blancs ». C'est pourquoi, lorsque les missionnaires arrivent quelques années après cet incident, ils se voient tenus aussi pour responsables de cette injustice. Pire, leur message visait à empêcher l'application de la *vendetta*. D'où une hostilité indigène à leur rencontre au moment de leur installation. Enfin, d'autres indications de dates permettent au lecteur de se

¹⁹⁵ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 217.

¹⁹⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 11

¹⁹⁷ *Ibid.*, 241

¹⁹⁸ Cf. p. 193 dans le roman où il est fait mention d'« un poste belge ».

rendre compte que l'histoire du récit déborde sur la période de la Deuxième Guerre mondiale.

On lit en effet :

On était au temps de la grande guerre. Jusque-là, les armées en présence autour des Grands Volcans Équatoriaux, étaient restées dans l'expectative. Le pays n'avait pas souffert, la population était hors du conflit. Puis, ç'avait été l'attaque brusquée, la retraite vers le sud. [...] Au milieu de 1917, la réquisition s'abattait aussi sur les petites îles bien écartées et paisiblement insouciantes du Lac¹⁹⁹.

Ces événements politiques extérieurs à la vie de l'île où vivait Cosma-Benda auront des répercussions particulières sur la vocation chrétienne dans l'île. Le recruteur envoyé par l'administration coloniale appelée ici par « marchand d'hommes » passa dans l'île et Ntulo fut « enrôlé pour le portage » ;²⁰⁰ mais à la fin, c'est Lwakana qui sera pris pour cette tâche. Mais relevons d'emblée qu'à l'opposé des textes missionnaires précédents, l'auteur du roman prend beaucoup de précautions. Il ne veut afficher de position politique, ni son point de vue. Dans cette phrase : « On était au temps de la grande guerre », on notera que l'auteur s'abstient ici comme ailleurs dans le texte, non seulement de prendre parti pour un des belligérants européens, mais aussi d'expliquer ce qui se passe. Il prend plutôt le point de vue du « pays », de « la population », à qui le conflit est étranger. Il suffit de prendre un autre extrait du texte où cette guerre est évoquée, de chercher à le compléter par l'information que l'auteur ne donne pas pour s'en rendre compte. Franck Wilhelm en donne la bonne illustration suivante en fournissant entre crochets les informations omises par le narrateur-personnage :

Jusque-là, les armées en présence [Allemagne, Angleterre, Belgique] autour des Grands Volcans Équatoriaux étaient restées dans l'expectative. Le pays n'avait pas souffert, la population était hors du conflit. Puis, ç'avait été l'attaque brusquée [de l'armée congolaise, en direction de la Deutsch Ost Africa en Tanzanie]. Du jour au lendemain le recrutement des porteurs se fit sur une échelle fantastique : ce que l'armée [allemande] en déroute n'avait pu enlever, celle qui passait [la « Force Publique » du Congo belge] le drainait à son profit²⁰¹.

Une telle prudence me semble révélatrice des précautions prises délibérément par l'auteur de marquer sa neutralité politique. Des consignes données et rappelées par les autorités religieuses en la matière semblent à l'évidence être prises enfin en compte. Force est de constater en tout cas que le discours de cet auteur dans son roman est essentiellement porté sur les résistances humaines et coutumières que rencontre la vocation chrétienne dans sa pénétration du milieu traditionnel d'une île rwandaise. Son expérience personnelle missionnaire a servi de matière à l'écriture de cette fiction romanesque.

¹⁹⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 245

²⁰⁰ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 245

²⁰¹ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 223

2.1.2.2 Brève situation de la vocation chrétienne par rapport aux coutumes dans la paroisse du Père Jean

Le christianisme est minoritaire dans les premières années du XX^e siècle dans l'île où officie Felix Dufays au Rwanda comme missionnaire. Très peu de baptisés qui ne font pas numériquement le poids devant le grand nombre de « païens ». Cependant, le christianisme n'en demeure pas moins une puissance religieuse et morale avec laquelle il faut composer dans cette région des Grands Lacs. Les missionnaires sont des Européens et la nouvelle religion qu'ils proposent fascine aussi bien qu'elle repousse. En plus des plus avisés, les garants de la tradition et des coutumes entrevoient déjà beaucoup de bouleversements majeurs qui se profilent avec cette arrivée « d'intrus inquiétants » ; avec leur enseignement religieux qui l'est tout autant. Ainsi, c'est sur fond d'opposition et de véritable tension entre la vocation chrétienne et les coutumes ancestrales que se noue et se déploie toute l'intrigue de la fiction romanesque autour d'un point précis : Cosma-Benda doit-il oui ou non appliquer la loi coutumière de la *vendetta* pour apaiser la colère des mânes des ancêtres et permettre à son fils assassiné un repos paisible dans sa tombe ? Force est de constater que dans cette situation, au-delà du personnage de Cosma-Benda, c'est le clan tout entier qui réclame l'application de cette revanche. L'obtiendra-t-elle par la pression quand on sait que ce forgeron, quoique converti récemment au christianisme, n'est pas homme à s'en laisser conter ? Mais même si ce chrétien cédait, le Père Jean, le prêtre de la Mission laissera-t-il perpétrer cet autre meurtre au nom d'une pratique inhumaine, fût-elle coutumière ? Voici donc brièvement campée, la situation de la vocation chrétienne dans la communauté du Père Jean dans son double rapport d'opposition aux coutumes ancestrales et de force de proposition d'une pratique autre.

2.2 Analyses textuelles et intertextuelles des représentations de la vocation chrétienne dans *Le calvaire de Cosma-Benda*

2.2.1 La vocation chrétienne et ses représentations fictionnelles dans le texte

2.2.1.1 « Les coutumes » et la vocation chrétienne : deux appréhensions du monde en tension

L'intrigue de la fiction romanesque du *Calvaire de Cosma-Benda* se noue autour d'une opposition binaire entre les coutumes et la vocation chrétienne. Un choix manichéen s'impose à Cosma-Benda au sujet de l'application ou non de la *vendetta*. En effet, la mise en pratique de celle-ci sera considérée comme un retour aux lois coutumières tandis que le refus

sera l'affirmation de son appartenance au christianisme. Autrement dit, la *vendetta* sert de prétexte au romancier pour camper le décor de l'opposition entre le « paganisme » et le christianisme. Je dis que c'est un prétexte sinon la confrontation et les conflits entre ces deux appréhensions divergentes du monde existaient dès que les missionnaires s'installèrent dans l'île. Effectivement, à l'arrivée des missionnaires dans l'île, les hostilités avaient été déclenchées instantanément contre leur présence. Du reste, le Père Jean se souvient de cet accueil inoubliable :

Il se revoyait au pas de sa tente, à peine dressée, spectateur impuissant du désolant spectacle : tout autour, à portée de voix, des huttes flambaient, incendiées par la malveillance, parce que les habitants ne s'étaient pas opposés de vive force au campement des Blancs sur la colline. Il revoyait les manifestations hostiles, de ces premiers jours, les coups de mains, les attentats répétés, les trahisons suivies d'assassinat haineux²⁰².

C'est donc dire que les débuts de la Mission ont été très difficiles dans l'île. Mais rien n'y a fait, les missionnaires s'y maintinrent malgré tout. Quand ils commencèrent à avoir les premiers catéchumènes, les persécutions se poursuivaient, s'amplifiaient. Les souvenirs du Père Jean lui font voir comment « furent découpés, comme à l'échalote, les plus jeunes de ses premiers catéchumènes, et de la savane rocailleuse du haut-plateau, où avaient succombé ses premiers auxiliaires, victimes d'un guet-apens. »²⁰³ Avec de telles hostilités, c'est donc peu dire que dans *Le calvaire de Cosma-Benda*, il y a deux camps qui se dressent de façon presque irréconciliable selon qu'on ait accepté de devenir chrétien ou de rester fidèle aux coutumes des ancêtres. Face à la ténacité des missionnaires qui ont tenu bon malgré les intimidations, les représailles et les assassinats en directions de leurs néophytes, l'un des anciens du village dresse cet amer constat quant aux transformations qui s'opèrent dans la société traditionnelle :

Tout avait changé si vite : les hommes, les jeunes surtout et les choses. Cela datait de l'arrivée de ces étrangers en robe blanche. On avait bien essayé, par des tracasseries sans fin et des voies de fait, de leur rendre impossible un séjour prolongé. Les années ont passé et ils se sont maintenus : ils semblent être les maîtres aujourd'hui. La jeunesse, que de toute manière on avait détournée d'eux, était en train de bouleverser la croyance ancestrale. Déjà des hommes posés, comme Benda, avaient suivi. Bientôt la masse du peuple emboîterait les pas. Il était grand temps de rendre au culte des morts la place qu'il n'aurait jamais dû perdre²⁰⁴.

On le voit, les tenants des coutumes et les missionnaires étaient en forte tension. La logique d'une telle cohabitation tendue était de se rendre coup pour coup et de voir qui l'emportera sur l'autre à la fin. Le Père lui-même de son côté n'avait-il pas démolé « les

²⁰² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 153-154

²⁰³ *Ibid.*, p. 154

²⁰⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 107

matoiseries des sorciers » ? ²⁰⁵ C'est donc dire qu'il y avait une tension entre « la croyance ancestrale » et la vocation chrétienne avant cet incident de la *vendetta*. Mais pourquoi donc une telle confrontation entre le christianisme et le « paganisme » ?

C'est parce que, comme on le voit dans la citation ci-dessus, tous les deux prétendent appréhender le monde et organiser la société humaine par des voies et des moyens totalement divergents. L'avènement du christianisme ne pouvait qu'être perçu négativement car représentant une menace d'ébranlement de l'organisation traditionnelle existante. Un des notables déclarera à ce sujet : « Notre seule sauvegarde, légitimée par nos us et coutumes, nous est enlevée ; aucune autorité ne l'a encore remplacée. » ²⁰⁶ La menace avait donc été perçue et elle est d'autant plus réelle que les jeunes chrétiens commencent à agir effectivement comme des agents déstabilisateurs des coutumes à plusieurs égards. Ntulo par exemple, à la suite de sa conversion au christianisme, ira vivre dans sa belle-famille aux côtés de sa femme Maria-Chiza, chose qui ne se faisait pas auparavant. Le père de ce jeune marié le lui signifie en ces termes : « -Ce n'est pourtant pas la coutume, que le garçon aille demeurer chez sa belle-famille [...]. J'ai bien peur qu'on ne t'applique au jour des noces la chanson de Habarugira. » ²⁰⁷ Rien n'y fait, Ntulo réussira à convaincre son père et les siens qui accepteront et comprendront sa décision. Le jour de leur mariage, les choses se déroulent en respectant les indications des coutumes hormis le lieu de la fête et la demeure du jeune couple qui dérogent aux indications des traditions. Étonnamment, le lecteur constate : « On avait chanté et dansé, et la pensée que le jeune couple avait transgressé la coutume n'était venue à personne » ²⁰⁸.

Mais autour de la *vendetta*, les choses s'enveniment et prennent une tournure vraiment dramatique en faisant remonter en surface les vieilles rancœurs d'un côté, tandis que se joue de l'autre côté la crédibilité et l'influence du christianisme comme du « paganisme ». Il est essentiel pour l'un comme pour l'autre d'avoir Cosma-Benda de son côté. En effet, pour les adeptes du « paganisme », Benda est une symbolique forte parce qu'en plus de sa personnalité qui en impose, il est forgeron. Or, la forge comme symbolisme représente la tradition, les coutumes africaines. Le forgeron est le dépositaire et le garant de la vie et de la sauvegarde des coutumes africaines dans la quasi-totalité des sociétés qui ont cherché à travailler le fer. Pensant à sa forge justement, Benda dit que c'est : « son orgueil, l'héritage de plusieurs générations, son métier passionnément aimé... sa forge... qui était sa vie, la seule ressource

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 145

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 115

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 236

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 237

pour nourrir les siens. »²⁰⁹ Qu'il soit devenu chrétien a été vécu comme une grosse perte pour les coutumes. Pour la vocation chrétienne, c'était un bel exploit. Défaite donc pour le camp d'en face ; mais défaite provisoire selon eux. Les gardiens des coutumes ont senti qu'ils tenaient une occasion de revanche sur le missionnaire et sa religion autour de la mort de Joanny. Même les chrétiens sont révoltés par cet assassinat à la suite duquel le P. Jean leur demande de pardonner afin de ne pas recourir à la vengeance. On lit à ce sujet ceci : « La semaine dernière, tout le pays, autour de la mission, était entré en révolte ouverte pour reconquérir la liberté de ses traditions. »²¹⁰ Les Anciens du village observent avec délectation cette forme de protestation contre l'enseignement chrétien. Et pour cause : « les chrétiens qui sapaient lentement tous les usages anciens »²¹¹ étaient cette fois-ci dans la protestation. Et le narrateur-personnage de dire :

Pour la première fois depuis l'arrivée des « Blancs », leurs adhérents avaient essayé de se dégager de leur emprise. Les éléments hostiles toujours en éveil, fiers de ce demi-succès, se gaussaient du repentir de Benda, qu'ils appelaient un camouflage. Ils s'imaginaient maintenant que par un coup bien monté, il leur serait possible de se débarrasser de ces intrus inquiétants. D'avoir réussi à bouleverser la jeune chrétienté, leur paraissait symptomatique²¹².

On comprend donc pourquoi l'opposition entre le « paganisme » et la vocation chrétienne reprend avec vivacité et se rejoue essentiellement autour du personnage de Cosma-Benda. Il cristallise en sa personne la confrontation des deux camps qui font peser sur lui la responsabilité de ce qu'il fera perdre à l'un ou à l'autre camp. Le véritable combat se livre au niveau de son « âme », autrement dit, en son for intérieur. À son adresse, il est fait mention à plusieurs reprises dans l'ouvrage du « drame de la conscience ». ²¹³ En son âme et conscience, Cosma-Benda, au nom de sa foi chrétienne veut pardonner à Lwakana, le meurtrier de son fils Joanny, conformément aux dernières volontés de ce dernier. Mais devant la farouche opposition de son clan et même de sa femme, Cosma résistera-t-il jusqu'au bout ? Même s'il tenait le coup, réussira-t-il aussi à empêcher la mise à mort de l'assassin par un autre membre du clan ? Et là, réside la question dans toute sa complexité. Les Anciens du village considèrent que Benda n'a pas à suivre les enseignements du christianisme car en fait, le missionnaire ignore tout des coutumes africaines et de leur principe de fonctionnement. Ils sont formels : « Nous n'avons pas à nous occuper des balivernes insinuées par ces Blancs, qui

²⁰⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 132

²¹⁰ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 184

²¹¹ *Ibid.*, p. 225-226

²¹² *Ibid.*, p. 169

²¹³ *Ibid.*, p. 144

n'entendent rien à nos coutumes. »²¹⁴ Puis alors de qualifier le christianisme de « religion de femmelettes » qui ignore que « le sang réclame le sang, et aussi, parce que jamais, on n'avait prétendu le contraire. Cela s'était pratiqué ainsi de tout temps, et c'était mieux ainsi, sans doute. »²¹⁵

C'est donc tout cela qui place Cosma-Benda sous la pression des deux forces en présence qui étaient déjà en confrontation dès l'apparition des premiers missionnaires sur l'île. Comme c'est en tant que chrétien qu'il vit cette épreuve, son combat devient une lutte intérieure contre lui-même et contre les autres. Effectivement, dans un premier temps, il ne lui faut surtout pas renoncer à l'idéal chrétien qui lui est enseigné par le P. Jean de pardonner à son ennemi. Dans un second moment aussi, il doit résister aux attaques et aux provocations des tenants de la *vendetta* qui le harcèlent en la personne de Sekitondo le chef de leur clan.

L'auteur de ce roman missionnaire construit en grande partie son écriture autour de la difficulté du choix qui s'impose au personnage principal soumis aux pressions des deux camps. Cette tension est vraiment significative et perceptible dans les rapports et les échanges entre Cosma-Benda et Sékitondo, comme en témoigne cette séquence :

Sékitondo, [...] J'excuse ton emportement, parce que tu ne peux comprendre ce qui nous divise. Peut-être un jour... - « Non, -coupa l'autre, - « il y a du sang sur notre clan, du sang de tes veines, qui ne peut sécher, parce que les maléfices des Blancs t'ont rendu pleutre. Je ne puis tolérer qu'à cause de ta lâcheté, l'esprit de notre mort se venge sur tout le clan. À t'entêter ainsi dans tes balivernes qu'ont apporté les missionnaires, tu assumes la responsabilité des malheurs de toute notre famille. C'est mon dernier mot, aussi vrai que cette lance te percera ! » - « Garde tes menaces, Sékitondo, tu sais qu'elles ne me font pas peur. En combat loyal, je ne crains personne ; je répugne à l'assassinat. C'est aussi mon dernier mot. Que Dieu me soit en aide »²¹⁶.

Le procédé dialogique permet ici de camper, en les juxtaposant, deux visions irréconciliables du monde autour des suites à donner à une offense subie. Pour l'une, il faut la réplique sanglante à la hauteur de l'affront ; et pour l'autre, le pardon au-delà de l'offense subie. Et le narrateur de conclure en constatant cette impasse entre les deux positions représentées par les deux interlocuteurs : « Les deux hommes s'étaient séparés dans la conviction qu'ils défendaient, l'un, les traditions les plus respectables, l'autre, son droit de suivre sa conscience, éclairée par sa foi nouvelle. »²¹⁷ L'opposition manichéenne que le lecteur perçoit à travers ces deux personnages traverse entièrement d'ailleurs cette œuvre de fiction.

²¹⁴ *Ibid*, p. 106

²¹⁵ *Ibid*, p. 100-101

²¹⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 136

²¹⁷ *Ibid.*, p. 136

2.2.1.2 De la vocation chrétienne comme d'une épreuve avec soi et les autres : la conversion

2.2.1.2.1 L'épreuve et le défi de Cosma-Benda

Dans le roman, l'épreuve que vit Cosma-Benda est causée par sa généreuse initiative d'avoir essayé de ramener sur le droit chemin Lwakana, un jeune dépravé sans éducation, en l'embauchant dans sa forge. Celui-ci est surpris en flagrant délit de vol une nuit par Joanny qu'il tue d'un coup de lance. Épreuve suprême pour la famille car Joanny était le seul garçon de Cosma ! Pour ce dernier, comment pardonner au meurtrier de son fils, cet unique bras valide qui devait faire tourner la forge ? Même si cette demande de pardon est formulée par ce fils mourant comme dernière volonté, le père éploré réussira-t-il à surmonter chrétiennement cette épreuve ? Comment réussir à tenir face à la violente hostilité de son entourage qui ne lui épargne aucune humiliation, aucune violence morale parce qu'il met du temps à ordonner l'application de la loi du talion ? Énorme défi dans sa vocation chrétienne que de chercher à sauver une âme égarée au risque de perdre la sienne !

Telle est donc l'épreuve que Cosma-Benda affronte en solitaire, au nom de sa foi surtout. En effet, si les chrétiens sont accourus la nuit même de l'assassinat de Joanny pour le veiller dans la prière et soutenir la famille endeuillée, il n'en sera pas de même par la suite. Devant le silence de Cosma-Benda sur l'application immédiate de cette loi du talion et face aux croissantes et violentes attaques des hommes de son clan, les chrétiens prennent très vite leurs distances vis-à-vis de leur coreligionnaire. Dans l'œuvre, le narrateur-personnage nous donne à voir, en focalisation interne surtout, le dur combat que livre Cosma-Benda qui cherche à prendre une décision éclairée sur le sort à réserver à l'assassin de son fils. La coutume villageoise en la matière enjoint à la partie offensée l'application sans état d'âme de la *vendetta* qui consiste à la mise à mort du meurtrier ; autrement dit, la pratique de la loi du Talion : « œil pour œil, dent pour dent ». Mais Cosma, nouvellement converti au Christ répugne à sacrifier à cette logique « païenne » qui consiste à assouvir sa vengeance en proportionnant le châtiment à l'offense subie. La foi chrétienne dont il se réclame préconise le dépassement de la loi du Talion par le pardon et même par l'amour de celui qui a commis l'offense. C'est cela tout le dilemme et le drame qu'affronte Cosma-Benda. Le narrateur le présente inlassablement aux prises avec lui-même et aussi avec son entourage. Mais comme c'est un homme très peu loquace qui est en grande peine, le récit peut se percevoir et être lu comme le conflit de conscience d'un nouveau chrétien. Frank Wilhelm souligne fort bien à propos cela lorsqu'il écrit : « Au centre de l'intrigue se situe le conflit de conscience de

Benda. »²¹⁸ Effectivement, par le procédé de la focalisation interne, le narrateur omniscient nous plonge souvent dans les réflexions, les luttes, les doutes et les révoltes de son personnage devant cette épreuve dont les répercussions sont multiformes sur lui-même, sur sa famille et sur son image au sein de la communauté villageoise et chrétienne. Plusieurs occurrences dans la fiction le montrent d'abord étant véritablement aux prises avec lui-même en ne cédant pas aux multiples provocations de Sékitondo son principal pourfendeur. Ainsi par exemple avons-nous cette scène où ce dernier est venu l'agresser verbalement chez lui. On apprend du narrateur ceci :

De toute évidence, il cherchait à l'exaspérer. Benda, sous le coup de fouet, se fût, en d'autres circonstances, jeté sur sa lance et un nouveau cadavre eût mis toute l'île au comble de l'émoi. Il était resté assis près de son enclume [...]; il n'avait pas obéi à la révolte intérieure, qui avait un moment ravagé ses traits. La pensée du sacrifice, librement consenti, pour l'âme du meurtrier, avait encore trop d'emprise sur son cœur généreux²¹⁹.

À ce combat intérieur qu'il livre dans son cœur pour ne pas céder aux réflexes « païens » de la vengeance, s'ajoute un climat familial délétère. Il y a une tension palpable entre lui et sa femme. Devant sa fille Maria-Chiza, Benda se voit insulté par son épouse : « Ton père est un pleutre ! », ²²⁰ lance cette dernière s'adressant à sa fille Maria-Chiza en présence de l'intéressé. À cette injure, on lit comme réaction de sa part : « Benda gardait le silence, les yeux baissés. » Ou encore lorsqu'il est la risée de tout le village. En effet, à la mort de son fils, alors qu'on le sentait déjà hésitant à le venger, il se voit refuser une réponse à la salutation qu'il adresse à un groupe d'hommes. À son passage, une voix lui crie: « Les Blancs l'ont envoûté, une vraie calamité ». ²²¹ À une réunion d'hommes, il n'est pas jusqu'à essayer l'affront de Sekitondo, l'aîné de leur tribu en ces termes très durs et une menace à peine voilée de le tuer. En effet, il avait conclu son propos par cette phrase : « C'est mon dernier mot, aussi vrai que cette lance te percera ! » ²²² Après cette menace à peine voilée d'attenter à sa vie, ce chef de clan pour continuer à l'humilier va le traiter en paria en le convoquant à des corvées réservées à des jeunes de l'âge de Joanny, son défunt fils, « à l'encontre des usages établis ». ²²³ L'argument avancé contre lui est : comme il refuse d'appliquer la *vendetta* selon les coutumes, de quelles coutumes peut-il encore se réclamer s'il se fait maltraiter comme un plus que rien lors des prestations qui ne sont plus pour ceux de

²¹⁸ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », in *Littératures africaines et spiritualité*, Littératures et spiritualités, op. cit., p. 215

²¹⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 134

²²⁰ *Ibid.*, p. 127

²²¹ *Ibid.*, p. 124

²²² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 136

²²³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 133

son âge ? Un de sa classe d'âge l'humilie d'ailleurs publiquement en lui interdisant de se servir en boisson en ces termes : « Laisse-ça ! Une femme ne boit pas au cidre des hommes ! »²²⁴ Il encaissera très péniblement le coup en se surpassant pour ne pas tuer l'auteur d'une telle injure. Sans un mot, il se retire du groupe. La réflexion suivante est menée à son sujet par le narrateur omniscient au moment où il se retire :

Lui, l'habitué du chapelet, du prône et de bien des prières intérieures que lui inspiraient les difficultés de la vie, il sentait bien tous les muscles du visage et du cou, serrés par l'émotion, mais il trouvait dans sa foi la force de son silence. Il acceptait le sacrifice par amour pour Dieu, parce qu'un grand secret pesait sur son âme, et que nul de ses amis d'antan n'était en état de comprendre²²⁵.

La dimension de la vocation chrétienne qui s'exerce chez ce personnage est celle d'un chrétien qui, après avoir répondu favorablement à un premier appel du Christ par la voix du Père Jean, se montre apte à assurer les exigences de son engagement. Dit autrement, la vocation chrétienne pour Cosma-Benda est de chercher à répondre dans le quotidien de sa vie à ce que Dieu fait advenir de façon prévue ou imprévue. Ici, en l'occurrence, ce qu'endure le personnage est de l'ordre de la douleur, de la peine, qui est une sorte de croix qu'il doit toujours s'efforcer de porter à la suite du Christ. C'est en cela qu'il y a dans le texte beaucoup d'expressions qui ressortissent du champ lexical de la douleur et de la souffrance contenues : « désarroi moral »,²²⁶ « âme douloureuse »,²²⁷ « âme toute endolorie »,²²⁸ « souffrait une agonie »,²²⁹ « luttes intimes du chrétien »,²³⁰ « méditer en son âme et conscience »,²³¹ « une croix plus lourde », « une vie chargée d'incertitudes pénibles. »²³², etc.

Thématique paulinienne par excellence, le combat intérieur en général, tout comme celui livré par Cosma-Benda en particulier contre l'esprit du mal, est celui que livre toute conscience chrétienne pour discerner le bien du mal afin de bien agir. Pour Saint Paul en effet, il y a une implacable lutte entre le « vieil Adam », l'Adam terrestre et le « nouvel Adam », l'Adam spirituel pratiquant le bien. Pour Cosma-Benda, c'est ce combat spirituel entre le vieil homme incarné par certaines pratiques rétrogrades des coutumes qui lui réclament la vengeance quand l'homme nouveau, né de sa vocation chrétienne lui demande le pardon. C'est ce même combat intérieur qui se mène toujours dans son cœur afin qu'il ne cède pas aux

²²⁴ *Ibid.*, p. 140

²²⁵ *Ibid.*, p. 141

²²⁶ *Ibid.*, p. 108

²²⁷ *Ibid.*, p. 165

²²⁸ *Ibid.*, p. 163

²²⁹ *Ibid.*, p. 178

²³⁰ *Ibid.*, p. 202

²³¹ *Ibid.*, p. 214

²³² *Ibid.*, p. 103

innombrables provocations de Sekitondo. À l'occasion d'une autre confrontation, le même constat est établi :

Le païen subissait, sans contrepoids, les influences tribales ; tout son être répugnait aux accommodements contraires aux coutumes en vigueur. Benda, cependant, puisait dans sa foi chrétienne lumière et force, pour brider les impulsions de sa nature bouillonnante²³³.

Des réflexions du genre : « les Blancs l'ont envoûté. Une vraie calamité ! »²³⁴ et beaucoup d'autres provocations et humiliations de son entourage ne l'ébranlèrent point. Même s'il est seul à affronter « ce conflit de conscience », Cosma-Benda a toutefois des personnages qui le soutiennent. Le Père Jean tout comme Maria-Chiza sont des adjuvants qui l'éclairent en soulignant dans les incessants conseils qu'ils lui prodiguent la dimension symbolique de toutes ces épreuves comme une croix qu'il porte à l'instar du Christ.

2.2.1.2.2 De l'épreuve individuelle à une famille exemplaire

Dans la fiction romanesque de Felix Dufays, Cosma-Benda et ses deux enfants en particulier sont représentés comme des personnages chrétiens sur lesquels le Père Jean fonde beaucoup d'espoir. À travers leurs regards, on en apprend sur ce missionnaire et sur ses méthodes pastorales pour faire connaître et aimer le christianisme dans sa Mission en création où il fit très tôt de nouveaux convertis à la foi chrétienne. On lit en effet ceci au sujet de sa relation avec les membres de cette famille :

Le Père Jean la [Maria-Chiza] connaissait bien. Elle avait été la première fillette baptisée de sa main dans cette Mission. Avec son frère Joanny-Bizimana, elle avait conquis à la religion nouvelle son père et sa mère, le premier foyer chrétien²³⁵.

Avoir sous les yeux possiblement donc l'effectivité de la vocation chrétienne du premier foyer chrétien d'une des missions du Rwanda de l'époque est non seulement un fait pastoral marquant, mais aussi un motif de fierté qui invite tout pasteur à redoubler d'effort dans son accompagnement spirituel. Ce missionnaire accorde toute son attention à ces nouveaux convertis qui prennent fort heureusement leur vocation chrétienne très au sérieux et cherchent à être exemplaires en tout. Ils prient, assistent aux offices religieux, vont à confesse et surtout s'efforcent d'être des chrétiens fiables et crédibles. C'est du reste cet effort de donner le bon témoignage d'un chrétien qui se veut exemplaire, même dans l'épreuve de l'assassinat de son fils, qui est le sujet central de ce livre qui relate « le calvaire » que vit Cosma-Benda. Tout semble partir de la mort en situation de martyr de Joanny. Cela va

²³³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 137

²³⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 124

²³⁵ *Ibid*, p. 57

inexorablement orienter la vocation chrétienne de tous les autres membres de la famille : chacun reçoit nommément une mission particulière que le mourant laisse comme ses dernières volontés. À Cosma-Benda, il demande de pardonner au meurtrier, autrement dit, la non-application de la *vendetta* en ce qui concerne sa mort. À Maria-Chiza, d'être « secourable à père » ; à sa mère, d'espérer en Dieu. Tous s'efforceront d'honorer de leur mieux cette sorte de testament spirituel qui s'inscrit en fait comme une particularité au cœur de leur vocation chrétienne. Joanny lui-même leur donne comme dernier geste de sa foi chrétienne en pardonnant à celui qui venait de le frapper à mort.

Ce défi de sa vocation chrétienne, Cosma va tenter de le relever durant tout le temps du récit : « je ferai mon devoir, que dans son âme chrétienne, mon enfant m'a tracé ». ²³⁶ Puis, dans l'adversité, on le voit invoquer l'aide de ce fils comme on le ferait pour un saint. En effet, alors que « les pelletées de terre » tombaient sur le corps de son fils qu'on enterrait, le narrateur décrit sa réaction : « -“Âme de mon enfant”, gémit-il en son cœur priant, - “garde ton père dans la foi de son baptême !” » En tout cas, le narrateur représente ce chrétien bien appliqué à vivre sa vocation chrétienne dans toute sa radicalité. On le voit à chaque grande épreuve invoquer l'aide de Joanny son enfant mais qui, par sa mort représente pour lui un père dans la foi. Son fils est à ses yeux un saint à qui il demande de l'aide : « -"Mon enfant, j'ai de la peine, aide-moi !" » ²³⁷ On croit effectivement dans cette famille à la « Communion des Saints ». C'est en cela que Joanny mort est très présent, paradoxalement, aux côtés des siens tout en étant absent. Les fréquents recours qu'on lui fait le rendent présent. Évitant de prononcer son nom, on le désigne souvent par « l'autre », ²³⁸ cet Autre pouvant être en toutes circonstances le vis-à-vis. Quand Maria-Chiza présentera à Cosma-Benda l'enfant qu'elle a eu avec Ntulo son mari, l'heureux grand-père s'écriera : -« -“Hishurimana !”, qui veut dire, “Dieu rend ce qu'il a pris !" » ²³⁹ C'est une allusion claire à la mémoire du disparu. Dès le lendemain, l'enfant sera baptisé par le P. Jean : « À côté du nom chrétien, sur le registre du baptême, il apposa le surnom, que sa foi lui avait inspiré, pour qu'il restât en témoignage de la providentielle conduite de Dieu à l'égard des siens : “Joanny-Hishurimana”. Joanny-Que-Dieu-m'a-rendu. »

En plus de ce « saint » qui est au ciel et qui veille sur lui, Cosma-Benda a à ses côtés sur terre une sorte d'« ange-gardien » en la personne de sa fille Maria-Chiza. D'elle, son père dit sans la moindre hésitation : « Une femme de tête, cette fille, qui sera mon soutien et ma

²³⁶ *Ibid.*, p. 137

²³⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 128

²³⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 203

²³⁹ *Ibid.*, p. 238

force. »²⁴⁰ Effectivement, elle l'est devenue depuis le décès de Joanny en prenant surtout les décisions en matière religieuse. C'est elle qui dirige la prière lors de la veillée funèbre autour du corps de son frère Joanny, qui donne au petit matin le signal de départ de la maison avec le corps pour la messe de requiem à l'église. On la voit par ailleurs être très maternelle et protectrice vis-à-vis de son père et de sa mère en les embrassant ou en les conseillant quand elle les sent en difficulté dans la traversée de leur commune épreuve qu'est la mort brutale de Joanny et du fait aussi des humiliations liées au refus d'appliquer la *vendetta* par Cosma. Quant aux critères de choix de son futur époux, elle est intransigeante sur son appartenance religieuse. Elle l'exprime sous la forme d'une mise en garde à son père :

Je suis promise à Ntulo et je n'épouserai pas d'autre homme que lui. Quand tu voudras, je serai la femme chrétienne d'un mari chrétien, mais il m'est pénible de subir chez nous les louches manœuvres de ce païen²⁴¹.

« Ce païen », c'était Lwakana qui refusait la foi chrétienne tout en espérant épouser Maria-Chiza la chrétienne. Maria-Chiza ne veut se marier qu'à un chrétien. Le lecteur a la confirmation du critère de choix de cette fille quand il lit que le choix s'est porté sur « Ntulo [qui] était un chrétien sérieux, consciencieux, courageux ». ²⁴² Pour toutes ces qualités humaines et spirituelles qu'il connaissait à ses enfants, Cosma-Benda était très fier d'eux et ne tarissait pas d'éloges à leur adresse : « Ils sont braves, mes deux. Respectueux et dociles plus que nous ne l'avons été envers nos vieux. Le P. Jean et les autres les ont bien guidés, et Dieu a été bon pour moi. »²⁴³ En effet, à plusieurs reprises, c'est à Dieu qu'il exprime sa gratitude. On a ainsi plusieurs occurrences de cette phrase : « Merci mon Dieu de m'avoir béni dans mes enfants. »²⁴⁴

Cependant, il faut relever que dans la famille de Cosma-Benda, Nyangoma sa femme est la plus fragile au point de vue de la foi. Cela devint très palpable avec la mort de Joanny. Elle ne supporte pas du tout les humiliations que lui infligent les autres femmes de l'île et cède à la tentation de demander à son mari d'appliquer la loi du talion. On lit à son sujet ceci : « Elle n'avait pas l'âme priante de sa fille ni la foi un peu agressive de son homme ». ²⁴⁵ Le lecteur apprend par ailleurs dans le roman qu'elle est timorée voire tiède dans ses convictions et sa pratique de foi parce qu'elle est « devenue chrétienne, sur le tard, en compagnie de son mari, quelques années après les enfants, [et] avait gardé en son âme féminine, l'empreinte

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 13

²⁴¹ *Ibid.*, p. 20

²⁴² *Ibid.*, p. 237

²⁴³ *Ibid.*, p. 13

²⁴⁴ Félix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 10

²⁴⁵ Félix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 144

plus profonde, que gravent les coutumes longuement observées. »²⁴⁶ C'est ainsi qu'un jour, elle alla jusqu'à refuser de se joindre à la prière familiale du soir en s'enfermant « dans un mutisme hostile ». ²⁴⁷ Puis une nuit, elle consulta un sorcier au plus fort de sa crise de foi. Après tout cela, un autre soir, elle décida de passer à l'attaque en adressant des propos désobligeants et offensants à son mari. En effet, elle pense que la religion des « Blancs » interdit la *vendetta* : « [parce qu']ils ne connaissent pas la pitié des mères, hantées dans leur sommeil par les menaces d'un fils, frustré de la *vendetta*, comme le petit d'une chienne ! »²⁴⁸ Or pour Cosma, cette démission de sa femme dans la voie de sa vocation chrétienne est précisément l'épreuve majeure de son calvaire : « Rien ne me sera donc épargné ! Mon petit, aide-moi encore dans cette épreuve, la plus grande ! »²⁴⁹

Cosma-Benda lui-même se laissera aller pendant quelques instants sur la voie du découragement. Cette tentation le poussa à l'abandon de sa lutte qui a consisté jusque-là à ne pas appliquer la loi du talion. Mais grâce au Père Jean et à Maria-Chiza, il reprendra confiance en sa vocation chrétienne avec l'objectif de ne pas appliquer la vengeance. Maria-Chiza remplit auprès de ses deux parents le rôle d'une conseillère et même d'une mère spirituelle par certains conseils. Avec sa mère, on en a l'illustration avec ces mentions : « - “ Mawe”, [...] petite mère, pense à Dieu plus qu'à toi. Il te voit ; il sait ta douleur, la douleur de chacun de nous. Si tu peux penser à Lui plus qu'à toi, tu seras consolée. » Ou encore : « - “Dis avec moi, mère : Sainte Volonté de Dieu, je t'adore, je t'aime autant que j'aime Dieu puisque Votre Volonté c'est Vous-Même.” »²⁵⁰

Cette crise qui a occasionné la chute de Cosma-Benda, crise sur laquelle je reviendrai dans l'analyse suivante, fut intense mais passagère. Elle passa vite grâce au P. Jean, et la famille retrouva son unité en se soutenant mutuellement dans les autres épreuves qui suivirent. C'est en cela qu'elle est même devenue une famille missionnaire à son tour. En effet, on a une représentation de cette famille de Cosma dans le roman qui la fait passer pour une famille exemplaire et missionnaire. Elle aide, grâce aux souffrances acceptées au nom de la foi chrétienne, à la conversion d'une autre famille dont on n'avait que mépris et haine dans l'île. C'est celle formée par Lwakana et sa mère ; le chef de famille ayant été tué en représailles pour des vols de bétail. Maria-Chiza se retrouvera ainsi être la marraine de la mère de

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 125

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 146

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 143

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 146

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 126

Lwakana.²⁵¹ Cette vieille personne à « la mémoire rouillée » a eu besoin d'une double formation catéchétique. En effet, n'arrivant pas à suivre la formation dispensée dans le grand groupe des catéchumènes, Maria-Chiza s'assignera la tâche de lui redire « avec infiniment de tact, » « les mots divins des prières chrétiennes de chaque jour » « pour mettre à la portée de son attention revêche, les enseignements du missionnaire ». ²⁵² Cosma-Benda quant à lui devint le parrain de Lwakana. Le père et la fille ont ainsi réussi à attirer cette autre famille à la foi chrétienne par leur exemple de vie.

2.2.1.2.3 La dimension collective de la vocation chrétienne

Cosma ne s'est jamais fait d'illusion sur tout ce qu'il devait affronter comme adversité et souffrance de la part des « païens », adeptes de la *vendetta*. Il affronte avec détermination cet énorme défi comme une épreuve pour sa foi. C'est conscient de tout cela qu'au moment de laisser le Père Jean repartir en barque pour sa Mission la nuit du meurtre de son enfant, au bord du lac, il s'agenouille et dit au prêtre : « -“Avant de revenir vers eux, Père, bénis-moi !” – “De tout cœur ! Chrétien, va ! Dieu sera ta force !” » Et la phrase de conclusion de ce point IV où se déroule cette scène est : « Cosma-Benda, le forgeron, allait à son calvaire. »²⁵³ La foi est ce qui le fait tenir face à l'adversité, cette : « foi, dont son âme était pétrie, le gardait de la désespérance. »²⁵⁴ Du moins, le croyait-il ainsi. C'était sans compter sur la violente attaque injurieuse qu'il allait subir, contre toute attente, de la part de sa propre femme Nyagouma : « Ton père est un pleutre ! » avait-elle dit à sa fille à l'intention de Cosma-Benda. Notre héros avait pensé « que la rançon signifiait pour lui une croix plus lourde et une vie chargée d'incertitudes pénibles », ²⁵⁵ mais il était loin d'imaginer l'étendue du très lourd poids de sa croix. Sa propre femme, une chrétienne, le considère comme un « pleutre ». C'en était de trop ! La nuit, il céda à la tentation. Tout comme il le dira plus tard au Père Jean : « -À quoi bon lutter, prier ! À quoi bon ce pardon qui me stigmatise de pleutre et de lâche ! Laisse-moi ! »²⁵⁶ Le temps de quelques instants, le lendemain de cette nouvelle épreuve, Cosma-Benda qui avait donc cédé lui aussi au découragement, souscrit au désir de vengeance. C'était précisément un dimanche matin très tôt. Il se retrouva sur un monticule à donner l'alerte au son d'un tambour bien connu des villageois. Il appelait ainsi tous les hommes valides à porter les armes pour le rejoindre et aller venger son fils assassiné. Mais ils sont tous freinés dans

²⁵¹ *Ibid.*, p. 244

²⁵² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 244

²⁵³ *Ibid.*, p. 83

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 128

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 103

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 166

leur élan de mobilisation générale par les sons de la cloche de la Mission qui appelaient comme d'habitude, à l'heure convenue, les chrétiens à la messe dominicale. C'est donc en armes que tous les hommes accompagnent Cosma-Benda à la messe ; espérant aller, après l'office du Père Jean, semer la désolation dans la famille de Lwakana. Il reste entendu qu'aux yeux des villageois et des chrétiens, Cosma-Benda est dès lors perçu tout autrement :

Tous savaient que le vieux sang païen avait vaincu les scrupules du chrétien, et c'était bien ainsi à leurs yeux, parce que la loi du talion était pour eux la meilleure sauvegarde contre les extravagances d'énergumènes, dont la fureur compromettait le repos paisible des survivants. Et Benda qui, hier encore était la fable du pays duquel on se garait comme d'un renégat, prenait l'allure d'un héros et d'un chef attendu, duquel tout le pays suivrait les ordres²⁵⁷.

De son côté, le Père Jean prend très au sérieux le revirement qui est en train d'intervenir dans la position de Cosma dont les « filleuls étaient nombreux »²⁵⁸ parmi ses chrétiens. On découvre dans les lignes suivantes comment la nouvelle parvient au missionnaire et ce qui est entrepris pour éviter le pire :

Maria-Chiza entrait dans la chapelle quand le Père Jean en sortait. [...]. La courageuse enfant, toujours charitable, avait voulu devancer la rumeur, épargner au prêtre l'annonce brutale, portée par l'écho de la montagne, de cet effondrement. [...] Quand elle eut confié au prêtre secourable, comment elle avait, dans le sentier montant du lac, fait la rencontre de son fiancé, et comment, à l'encontre des usages établis, elle l'avait abordé sans souci des sarcasmes des passants, sa voix s'éleva. [...] / : « Je me suis expliquée avec lui. J'ai voulu connaître son cœur. Il croyait de son devoir d'être aux côtés de Benda, parce qu'il était son fils et parce que l'appel à la vendetta était son droit. » / - « Et que lui as-tu répondu? » / - « Vous les hommes, vous tenez aux coutumes, quand elles flattent vos instincts. Autrement, pourquoi me parles-tu, quand la coutume t'oblige à m'éviter ? Écoute, Ntulo, je ne t'épouserai jamais, si tu prends part à cette vendetta. La loi du Christ la défend et je ne veux pas de mari païen. / Il m'a dit alors : « Prie pour nous, Maria-Chiza. Je descends au lac, et je parlerai à père. » - Puis il est parti comme une flèche. J'ai confiance en lui, et père l'écouterait²⁵⁹.

Dans le roman, c'est par la voix de Maria-Chiza que s'entend d'une certaine manière la voix des femmes dans une société dominée par les hommes. « -Vous les hommes, vous tenez aux coutumes, quand elles flattent vos instincts. Autrement, pourquoi me parles-tu, quand la coutume t'oblige à m'éviter ? » En s'adressant ainsi à Ntulo son fiancé, elle dénonce le dictat de la gent masculine par le moyen des coutumes dont on a parfois du mal à voir la cohérence d'ensemble. La coutume ne se retrouve-t-elle pas être en fin de compte un pis-aller que les uns et les autres manipulent en fonction de leurs intérêts ?

De son côté, le missionnaire sait qu'en perdant ce forgeron, c'est quasiment tous les chrétiens de sa Mission dont la vocation chrétienne sera prise dans des doutes existentiels.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 150

²⁵⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 22

²⁵⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 155-156

Devant cette menace, « l'âme du prêtre chavira »²⁶⁰ et il a « la sensation de sombrer dans le vide. »²⁶¹ C'est donc dire qu'il prend toute la mesure de l'enjeu d'un tel reniement. Il posera deux actes majeurs ce jour-là pour dissiper les sombres nuages de « l'orage sur la moisson ». Le premier acte est un symbole fort qu'il pose à l'encontre des chrétiens qui sont venus armés. Ceux-ci, ne pouvant entrer avec leurs armes à l'église, les avaient laissées à la porte. Le missionnaire les brise toutes. Le second geste fort qu'il pose est l'homélie qu'il prononce pendant la messe de ce jour-là. Il y démontre toute la difficulté du pardon chrétien pour des soi-disant chrétiens toujours prêts à appliquer la loi de la *vendetta*. Son sermon se compose de trois moments forts entrecoupés par les observations du narrateur. On a d'abord :

- Mes enfants, - dit-il, « reprenez ces paroles [...] Pardonnez-nous [...] Aimez vos ennemis... » - « Faites du bien à ceux qui vous haïssent... » - « Pardonnez jusqu'à septante fois sept fois, c'est-à-dire, toujours » [...] - « Vous couriez si bien », continua-t-il en paraphrasant la plainte de saint Paul aux Galates, -« Qui vous a arrêtés pour vous empêcher d'obéir à la loi du Christ ? Vous savez vous-mêmes que vos prêtres ne vous ont pas enseigné les paroles d'un homme ; vos us et coutumes, qu'elles condamnaient, sont trop profondément ancrés dans vos cœurs pour céder devant l'opinion d'un homme. Volontiers, je vous donne le témoignage que vous avez, avec générosité, accepté cette nouvelle loi, dans les contradictions et les épreuves mais aujourd'hui, je vous paraîtrai peut-être votre ennemi, parce que je vous dis la vérité. [...]. / Mes chers chrétiens, pourquoi vous êtes-vous laissés circonvenir à suivre une voix qui vous détourne des promesses de votre baptême ? Si quelqu'un parmi vous a failli ne devriez-vous pas plutôt l'assister dans son épreuve, le redresser avec bonté, le reconforter de votre amitié chrétienne, de peur que vous ne succombiez à la même tentation ? En portant les fardeaux les uns des autres, vous eussiez accompli la parole du Christ »²⁶².

Ce discours se veut persuasif. Le Père Jean oppose le message chrétien du pardon et de l'amour de l'ennemi à la logique coutumière de la *vendetta* qui préconise la mort de l'agresseur. À dessein, il a réservé son discours à la partie de la prière du Notre Père où les croyants disent : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ». Et c'est précisément à cette partie du *Pater Noster* qu'il interrompt la récitation collective de cette prière pour leur faire répéter : « pardonne-nous » ; et c'est alors seulement qu'il déploie son argumentation pour le pardon au détriment de la loi de la *vendetta*. Puis, il poursuit :

« Mes petits enfants », - insista-t-il, -« combien je voudrais changer de langage, mais si, au lieu de vous soutenir entre chrétiens, vous vous mordez et vous dévorez les uns les autres, comment le pourrais-je ? Par le baptême vous formez une nouvelle famille, vous tous, issus de clans divers et étrangers les uns aux autres, la nouvelle famille du Christ ; prenez garde qu'un jour le manque de charité ne soit votre ruine ! Au nom du Sauveur, prions pour ceux qui luttent, pour ceux qui sont tentés et qui se désespèrent, pour ceux qui sont blessés et dont nulle main fraternelle ne vient panser la blessure. Prions pour ceux que la dure épreuve a fait chanceler, ceux que la bourrasque a couchés. Seigneur, de tous

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 154

²⁶¹ *Ibid.*, p. 155

²⁶² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 158-159

ayez pitié ; à tous donnez votre grâce et votre secours, qu'aucun de ceux que vous avez aimés ne périsse ! »²⁶³

Dans ce deuxième mouvement de sa prédication, le Père Jean invite ses ouailles à l'unité. Il parle de la famille, une notion bien significative pour les Africains qui l'écoutent. Il évoque la nécessité de soutenir ceux qui, devant la violence de l'épreuve, ont renoncé au pardon chrétien, cherchant à châtier le meurtrier de Joanny. Le Père se veut persuasif dans son argumentation tout en évitant de nommer le mort et les circonstances du meurtre. Par cette stratégie d'évitement tout en faisant comprendre les choses, il est plus que convaincant aux yeux de son auditoire. En effet, il respecte, par ce fait même, la coutume locale qui est de ne jamais nommer le mort en de pareilles circonstances. Il clôt cette séquence par une exhortation à la prière en faveur des plus faibles devant cette épreuve. En arrière-fond, il fait planer la menace d'un châtement divin s'il n'y a pas de sursaut pour aimer le prochain. Et alors de conclure son propos en ces termes :

« Vos armes, aujourd'hui, mes enfants », - dit-il en terminant, - « vous ont mal servi. Jamais vos prêtres ne vous ont interdit de porter la lance, comme le veut la coutume, dans vos montagnes où, si souvent, vous avez de dangereuses rencontres. Mais quand j'ai vu, plantées à la porte de la maison de Dieu, vos armes, déshonorées par la volonté de tuer les innocents de tout un clan, j'ai pris mes responsabilités. N'accusez personne d'autre. Vous les trouverez tout à l'heure dans l'état où je les ai mises. Si c'est un affront, moi seul, votre Père, je l'ai fait à mes enfants. »²⁶⁴

Dans ce troisième et dernier moment de son discours, le Père Jean exerce l'autorité que lui confère sa paternité spirituelle vis-à-vis de ses « enfants » dans la foi. On a, dans son discours, plusieurs occurrences de l'expression « mes enfants ». Sans équivoque, le final de son exhortation montre qu'il s'assume comme un père vis-à-vis de ses enfants: « Si c'est un affront, moi seul, votre Père, je l'ai fait à mes enfants ». En brisant les lances et autres armes de vengeance, le Père Jean pose symboliquement l'acte révolutionnaire qui brise la logique de perpétration et de perpétuation du cycle infernal de la *vendetta*.

Observateur des différentes postures adoptées par l'auditoire tout au long de sa longue prédication, le lecteur se dit que le Père Jean semble avoir réussi, non sans peine, à convaincre ses chrétiens sur la nécessité du pardon chrétien. En effet, le narrateur décrit d'abord la posture de Cosma-Benda comme suit : « Assis à même la terre, côté des hommes dans la foule des auditeurs, le front abaissé sur ses bras croisés ». Ensuite, celle des autres hommes : « Bon nombre de chrétiens, conscients de leur défaillance, observaient la même attitude les

²⁶³ *Ibid.*, p. 160-161

²⁶⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 162

yeux obstinément fixés au sol ».²⁶⁵ Puis, quand il poursuit sur le deuxième moment de son homélie, on lit, concernant la posture de son auditoire : « Quand il reprit, les dos des hommes s'arrondirent un peu plus, comme sous le vent se courbent les blés ».²⁶⁶ Ce langage des corps exprime, à sa manière, l'adhésion et la soumission progressive des auditeurs au message délivré par l'orateur. Sans conteste effectivement, il apparaît que le Père Jean a une ascendance sur ses chrétiens qui lui vouent, par ailleurs, un grand respect. La prédication se révèle être l'un des moyens que saisit le Père pour appeler vraiment ses chrétiens à une conversion chrétienne plus grande dans cette épreuve de l'assassinat d'un de ses chrétiens. Il y est question de relever le défi pour des victimes chrétiennes d'accorder le pardon à leur supposé bourreau qui est « païen ». Plus tard, il fera percevoir également avec délicatesse à Cosma sa méprise en insistant sur la nécessité de pardonner. Ainsi sera levé ce scandale qui menaçait les acquis de plusieurs années d'apostolat. Le titre de la partie du roman qui traite de cette volte-face de Cosma-Benda est bien explicite de cet état de fait : « L'orage sur la moisson ».²⁶⁷ En effet, c'est ainsi qu'est formulé le titre de ce point VIII du livre. Le narrateur qui n'est autre que le personnage du Père Jean, y raconte la grave menace qui pèse sur tout le travail de la vocation chrétienne dans sa Mission.

En l'espace d'une matinée, la « chute » de Cosma-Benda à vouloir entreprendre des représailles sanglantes contre Lwakana ou des membres de son clan a été l'occasion de la mise à l'épreuve des chrétiens de la Mission du Père Jean. En réussissant à amortir le scandale, le missionnaire en a fait un lieu de conversion collective pour ses chrétiens sur le pardon chrétien qui doit l'emporter sur l'esprit des coutumes qui prône la loi du talion. Au-delà des cas particuliers, il donne une dimension collective de la vocation chrétienne grâce aux activités communautaires telles les messes dont il est fréquemment fait cas dans le texte ; les prières en tout temps et en tout lieux comme cette scène de prière en pleine brousse à midi lors de la coupe du bois de chauffage et de construction pour la Mission. Le Père Jean leur a lancé l'invitation à la prière en disant : « -Et maintenant, mes enfants, [...] à l'heure où là-bas sonne la cloche pour l'Angélus, disons nos trois Ave pour ceux qui aujourd'hui se trouvent autour de nous. » Puis le narrateur d'ajouter : « Tous étaient à genoux, les lances piquées en terre. Et par trois fois, monta d'une terre encore inhospitalière, la salutation angélique, annonciatrice de la Rédemption. »²⁶⁸ Le but ici est de montrer que ces chrétiens règlent leur vie personnelle et leur univers social au rythme des activités chrétiennes. Cette

²⁶⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 160

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 162

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 147

²⁶⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 182

dimension collective de la vocation chrétienne dans le roman est manifeste également à l'occasion de la capture de Lwakana par Cosma-Benda sous la barbe de Sekitondo et Lukara et surtout des suites que toute la communauté chrétienne de l'île réserve à cet événement. Pour le narrateur-personnage, cette capture est la victoire non seulement de Cosma-Benda mais aussi de la communauté chrétienne. Mieux, elle est décrite et célébrée comme la victoire de la vocation chrétienne contre les intrigues impies des farouches défenseurs des coutumes. La fin de cette journée décisive où Lwakana est retrouvé et mis sous la protection du Père par Cosma-Benda est sans conteste le retour en grâce du héros après ses errements ; et aussi la première victoire de la vocation chrétienne du pardon contre la *vendetta*. L'événement est célébré à la fin de la journée comme une action de grâce : « Quand il [Cosma-Benda] eut déposé sa charge sur le tas commun, il s'en fut à la petite église, suivi de tous les chrétiens présents, et spontanément la prière commune du soir éclata. »²⁶⁹ Le lecteur aura ainsi constaté que c'est au détour des difficultés et des épreuves vécues par les uns et les autres que la vocation chrétienne apparaît à la fois comme une pratique personnelle et collective.

2.2.1.3 Le pardon et non la *vendetta*

Après le dimanche où tous les habitants de l'île avaient été témoins de la tentation et de la « chute » spectaculaire de Cosma-Benda qui a voulu pendant quelque temps sévir contre Lwakana resté introuvable depuis la nuit du meurtre, un autre événement marquant pour toute la chrétienté s'est produit et a scellé le sort du fugitif. Ce fut la capture de Lwakana déjà évoquée. En effet, Cosma-Benda avait réussi *in extremis* la prouesse de lui éviter une exécution immédiate lors de cette capture en le plaçant sous la protection du Père Jean. La coutume dispose d'une procédure qui gère des cas similaires. Le prisonnier est remis au Père Jean par un notable avec les explications suivantes, qui rappellent ce droit coutumier : « Cet homme a, paraît-il, tué un homme du clan de Sekitondo, [...] Benda prétend que c'est son fils qui a été tué. Il demande un jugement ; c'est son droit. Je n'ai pas à me mêler de cela. Prends-le, adieu. »²⁷⁰

Cosma-Benda veut un procès pour trancher l'affaire du meurtre de son fils Joanny afin d'éviter à Lwakana une mort certaine. Autrement dit, il compte recourir aux coutumes qui permettent à la fois l'exécution du coupable sans procès, tout comme sa mise en procès avant de décider du sort qui doit lui être réservé. En effet, le narrateur précise : « selon les coutumes

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 197

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 190

ancestrales, ayant été livré, on ne pouvait l'exécuter sans jugement des chefs ». ²⁷¹ Les coutumes sont donc en réalité plus complexes qu'on ne les représente. En outre, le paradoxe de la situation est qu'en confiant Lwakana à la garde du Père avant le procès traditionnel, on semble lui reconnaître une forme d'impartialité dans les rapports de force entre indigènes qui cherchent à tirer parti des coutumes pour eux-mêmes au détriment des autres. Or, fondamentalement, on sait que le Père est contre la *vendetta* et est aussi le guide spirituel de Cosma-Benda. Ce dernier, on le savait aussi, cherche à revenir en grâce après son contre-témoignage public. Cette situation est idéale pour lui afin qu'il accorde son pardon à Lwakana. Pour réussir cela, il doit passer par le tribunal des lois coutumières. Il sera confronté à Sekitondo, le chef du clan des forgerons qui est le porte étendard de la *vendetta*. Ce dernier a le clan avec lui dans son rapport de force avec Benda et il sait que derrière le chrétien se tient le Père Jean. Dans le roman, la partie du procès peut être lue comme la mise en accusation de la *vendetta* dans son inanité et son caractère arbitraire et inhumain. C'est le point de vue de Cosma-Benda que le narrateur-personnage partage. Sekitondo entend défendre la loi du talion comme une pratique traditionnelle qui limite la violence par la violence au sein de la société ; et ce faisant, il dit que cela accorde la « paix » à la victime grâce au sang versé. Dès le début du procès, c'est ce qui constitue le fond de son argumentation : « Jamais de mémoire d'homme, une mort violente n'était restée impunie : le meurtrier payait, ou tout autre de son clan : vie pour vie. C'était juste ainsi ! L'âme de la victime ne trouvait de paix qu'à ce prix. »²⁷² Le narrateur rappelle cette sorte de croyance populaire autour de la *vendetta* dans cette question rhétorique : « L'âme du mort, selon la loi inexorable de la tribu, n'était-elle pas condamnée à errer, tant que les survivants ne lui ont préparé le lit de repos ? » Dans la mentalité de ce peuple, ce « lit de repos » est aménagé dans le sang du meurtrier ou celui de tout autre membre de son clan. Par une métonymie qui vise à aggraver le chef d'accusation, Sekitondo le chef du clan de la victime déclare devant la Cour au sujet de Lwakana : « Cet homme que voici est un assassin. Il a exterminé ma race. »²⁷³ Selon lui, on a porté atteinte à la vie du clan dans sa totalité en tuant un seul de ses membres. Mais rien n'y fait. Benda non seulement refuse de lancer la procédure d'application de la loi du talion, mais aussi rejette en la désavouant l'injonction de la *vendetta* lancée par Sekitondo. Il se lance dans une longue et violente diatribe contre les coutumes :

« -Qui donc de vous me convaincra d'une lâcheté ? Je vous défie, les anciens, de trouver plus fidèle observateur des coutumes ancestrales, et plus fougueux. Alors, comme

²⁷¹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 190-191

²⁷² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 77

²⁷³ *Ibid.*, p. 206

à vous, elles étaient ma loi. Elles m'ont trahi, je les désavoue. Oui, je les désavoue parce qu'elles m'ont trahi [...] ou alors dites-moi, mon fils, mon unique, pourquoi fut-il frappé d'une lance en pleine poitrine, comme le fut mon père ? » [...] De sa main gauche, il tendait son couperet vers ses contradicteurs : -« C'est la même arme, qui fendit le crâne du meurtrier, dans un corps à corps dont vous fûtes les témoins ! Vous fûtes témoins aussi de la rage, avec laquelle je jetais ses membres aux chiens de vos collines. Les mânes du défunt auraient dû être apaisés selon la croyance coutumière. Pourquoi donc le même malheur est-il descendu sous le même toit, sous la même forme ? Dites-moi, pourquoi ? Vous me parlez des coutumes de nos pères ! Il en est de respectables ; elles me sont chères. Il en est de criminelles, d'immorales, toutes inutiles ! Je les réproouve. »²⁷⁴

Fondamentalement, il interroge les coutumes dans leur raison d'être et dans leur utilité pour la cohésion sociale. Après des échanges très vifs et passionnés, il ressortait que personne n'avait de preuves formelles contre Lwakana. Cosma-Benda quant à lui refusait toujours de porter des accusations contre le jeune homme arguant qu'il n'y a aucune preuve formelle que ce soit Lwakana le meurtrier. Du reste, personne n'avait été témoin de la scène. En effet, la lance qui trahissait l'assassin avait été cachée par Benda lui-même et personne ne possédait la moindre preuve compromettante contre Lwakana en dehors du fait qu'il avait fui le village dès le lendemain de la mort de Joanny. Les coutumes ont un caractère ambivalent voire ambigu. Pour preuve, le lendemain du jugement rendu par le chef qui remettait Lwakana à Cosma-Benda, les membres du clan se sont encore retrouvés chez lui pour l'application de la *vendetta*. Le lecteur apprend ainsi ceci :

Le malentendu persistait dans les esprits. La décision du chef avait force de loi, ainsi le voulait la coutume. Selon la même coutume, qui était basée sur la loi du talion, elle reconnaissait à Benda le privilège de choisir le supplice à infliger. Il avait évincé Sekitondo, parce qu'il avait plus de droits que l'accusateur. Mais le clan entier restait intéressé à la *vendetta*. Tous les anciens étaient là, et d'autres encore, attirés par le tumulte, tous les imbus des préjugés païens²⁷⁵.

Ils venaient donc exiger la mise à mort sans délai de Lwakana qui reste encore possible selon les coutumes ; mais à condition que Cosma-Benda le leur livre. Ils essayèrent le refus catégorique de celui-ci qui leur rappela à l'occasion « son droit de justicier. Personne, lui vivant, n'usurperait ce droit. Il l'avait juré sur la tombe de son père assassiné, que la *vendetta* n'avait pas apaisé. »²⁷⁶ Ainsi, en n'appliquant pas la *vendetta*, Cosma-Benda se sert d'un droit que lui confère la coutume. En cela, est discutable cette assertion de Frank Wilhelm au sujet du refus de cette vengeance par Cosma : « Dans la perspective du roman, la grande nouveauté apportée par le christianisme dans les âmes des convertis, c'est la notion de responsabilité individuelle, qui s'oppose à la responsabilité collective, clanique²⁷⁷ ». Il est vrai

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 226-227

²⁷⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 225

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 226

²⁷⁷ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Félix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p.217

que ce chrétien pardonne grâce à sa foi chrétienne mais il n'empêche qu'au niveau coutumier, un autre aurait pu accorder le pardon avec d'autres raisons personnelles. Plusieurs coutumes disposent de « la notion de responsabilité individuelle » dans certaines de leurs dispositions, mais encore faut-il que les individus aient le courage de s'en prévaloir et de s'en servir face à la pression du clan que certains meneurs instrumentalisent souvent. On présente souvent les sociétés africaines comme des organisations où le groupe l'emporte toujours sur l'individu. C'est vrai en partie seulement car au sein de ces sociétés, existent aussi bel et bien des droits pour l'individu face au groupe à condition qu'il ait le courage d'affronter les autres et de les exercer.

En revanche dans ce roman missionnaire, là où la nouveauté du christianisme tranche avec les coutumes, c'est concernant tout ce que déploie Cosma-Benda pour conférer à Lwakana une éducation et une dignité humaine que sa famille ne lui avait pas enseignées. On parle même de « conduite énigmatique de Benda »²⁷⁸ lorsqu'il s'affranchit des lois ancestrales en ne vengeant pas son fils afin de pouvoir pardonner au bourreau. Ce pardon accordé pour honorer sa vocation chrétienne confère au chrétien qui le pratique une part de mystère, une autre épaisseur humaine qui paraît tellement étrange aux yeux des autres « indigènes ». Ce n'est même pas seulement aux yeux des « indigènes » que cela est difficile à comprendre, il l'est également pour le chrétien qui quête dans sa vocation chrétienne, son identité d'enfant de Dieu par la traversée de beaucoup d'épreuves. Pour formaliser son pardon aux yeux de Lwakana, Benda va encore poser des actes symboliques forts à l'adresse de ce jeune homme qui était en voie de totale perte. Il l'emmène chez lui à la maison reconstituer la scène du crime : « [Il] le fit entrer dans la courette, par la brèche qui n'avait pas été réparée, et béait seulement plus grande, parce que beaucoup de monde l'avait foulée. “-Tu reconnais ce chemin, et là, le trou creusé en contre-bas de la petite cache ?” Il est inutile de dire qu'il lui était impossible de nier l'évidence : “Il n'osa pas nier”, “Ici, tout l'accusait. Tous, ici, connaissaient le meurtrier et savaient que c'était lui.” »²⁷⁹ Il sortit de sa maison la lance que Lwakana avait laissée, plantée dans la poitrine de Joanny agonisant avant de prendre le large. Puis d'ajouter : « -Lwakana, [...] cesse de craindre, et crois à la parole que je vais te dire : Joanny en mourant m'a demandé de te pardonner. C'était son testament : je t'ai pardonné. » Le narrateur explique que cela produisit sur Lwakana un effet de saisissement. On lit en effet : « L'autre se tait, étourdi de stupeur, pareil à ceux qui sont frappés de la foudre. Il a baissé la

²⁷⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 200

²⁷⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 217-218

tête. »²⁸⁰ Benda lui posera une série de questions pour vérifier si Lwakana a posé son acte en réaction d'un quelconque manquement à son égard. Il voulut s'assurer s'il s'était rendu coupable d'un quelconque mal en ne le traitant pas bien au sein de la forge. Lwakana affirmera qu'il a toujours été gentil et paternel envers lui. Après cela, on a la description de la situation suivante entre les deux hommes :

Tout pantelant d'émotion, Lwakana s'est abîmé à genoux devant l'homme généreux. Les coudes au sol, ses mains se rejoignent à plusieurs reprises, et d'une voix saccadée, il dit des mots simples, comme en dit l'esclave échappé à la torture : -« Tu es mon roi, mon maître ! Tu m'as engendré, tu es mon père et ma mère ! Je suis ton esclave, tue-moi ! Je me donne à toi, tu es mon dieu, mon Imana ! » -« Imana, tu le connais plus tard, celui qui nous a dit de nous aimer et de pardonner. »²⁸¹

Ces gestes et ces paroles de repentir du fautif décident Cosma-Benda à prolonger son pardon en un geste de rachat de l'âme de ce pécheur en besoin de salut. Il l'embauche à nouveau à la forge pour lui permettre de se prendre en charge par le travail et d'éviter ainsi d'aller voler à cause du besoin. Constatant des améliorations dans sa conduite, Cosma construit deux cases sur sa propriété familiale où Lwakana et sa pauvre mère sont hébergés. À la demande de Lwakana qui s'est inscrit au catéchisme à la Mission, Cosma l'aide à approfondir parallèlement cet enseignement religieux à la maison. Il l'emmène souvent prier avec lui sur la tombe de Joanny.

Il y a ici la représentation de la vocation chrétienne comme un mode de vie à contre-courant de la logique des coutumes et de l'entendement humain. À une grave offense qui lui ôte à jamais la vie de son unique garçon, Cosma-Benda va déployer beaucoup d'énergie avant et après le procès pour sauver Lwakana de la *vendetta*. Il lui accorde ensuite son pardon, l'embauche à nouveau dans sa forge, donne à cet enfant prodigue et à sa mère un gîte dans sa propriété familiale, assure à sa demande son éducation humaine et religieuse. Le bénéfice spirituel qu'il tire de tout cela est d'être à la fin le parrain de Dismas Lwakana parce qu'il s'est efforcé de vivre sa vocation chrétienne. Autrement dit, en pardonnant, il gagne par la foi un fils spirituel pour avoir perdu un enfant charnel. C'est donc dire que le pardon fait vivre en engendrant la vie et la paix. Sekitondo qui lui en voulait toujours pour n'avoir pas appliqué la *vendetta* perdra même la vie en forêt, tué par un homme qui n'a jamais été identifié. Pour cela, il ne sera pas vengé par les siens qui n'ont jamais su contre qui diriger les représailles.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 218

²⁸¹ *Ibid.*, p. 219

2.2.1.3.4 Le Père Jean, un exemple de pasteur dévoué et « missionnaire »

Dans *Le calvaire de Cosma-Benda*, c'est grâce à l'aide qu'il apporte à ses ouailles qu'on découvre que le Père Jean est un personnage missionnaire très dynamique. En retour, il est bien aimé et respecté de ses chrétiens. De l'aveu même du narrateur-personnage : « très tôt, on aima le P. Jean. »²⁸² ; ou encore : « ils aimaient le P. Jean comme leur grand frère et parce qu'il ne leur faisait jamais de gros yeux. »²⁸³ Plutôt discret, il évite d'être au-devant de la scène tout en jouant un rôle déterminant pour l'enracinement de la foi chrétienne dans sa Mission. Même si ce n'est pas lui qui est directement à l'origine de la conversion de Cosma-Benda, celui-ci prend très vite l'habitude de le fréquenter et de se confier entièrement à lui. Cosma, en effet, a plutôt suivi dans le christianisme son fils Joanny-Bizimana et surtout sa fille Maria-Chiza qui étaient tous de fervents chrétiens. Pour toute la famille, le Père Jean était un véritable père spirituel. La qualité des rapports que ce prêtre entretenait avec les membres de toute la famille en dit long sur l'estime qu'il a pour leur témoignage de vie. Joanny mort, le missionnaire est particulièrement à l'écoute de Maria-Chiza et de son père. Dans la prise des graves décisions qui déterminent le cours de sa vie d'homme et de chrétien, Cosma se réfère au Père en qui il trouve toujours un bon conseiller. Avec les autres chrétiens, ce missionnaire est un pasteur qui les éclaire et les guide dans leur vie quotidienne tout en restant essentiellement celui qui enseigne, qui prêche la bonne parole, qui fait connaître les exigences de la religion chrétienne. On le voit ainsi, les dimanches surtout, être à l'écoute de ses paroissiens comme l'atteste ces mots :

Des hommes et des femmes isolés attendaient leur tour, à distance. Ils lui apportaient leurs griefs, leurs difficultés, leurs peines. C'était ainsi tous les dimanches, entre les offices. Le Père Jean avait gagné la confiance de tout ce monde, hier païen, qu'il conseillait comme une grande famille²⁸⁴.

Une autre occurrence relève et souligne bien ce même état des faits :

On aimait demander conseil ; on confiait au missionnaire ses petites et ses grandes peines ; lui-même écoutait d'un cœur égal et congédiait chacun avec un mot senti. C'est ainsi qu'en ce jour de dimanche, après avoir parlé au Père Jean, chacun s'en allait content, le cœur en paix, parce que la parole attendue y avait mis de la joie²⁸⁵.

Comme on peut le voir, le Père Jean a à cœur de « bâtir une communauté chrétienne » grâce à ses appels de conversion véritable à la foi au Christ. Or, avant qu'ils en arrivent à une telle adhésion de foi, il avait fallu qu'il se montre intrépide puisqu'« à leur arrivée, une flèche

²⁸² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 54

²⁸³ *Ibid.*, p. 55

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 52-53

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 56-57

les avait frôlés, décochée par un de ces montagnards hargneux ».²⁸⁶ Une fois sur place, le Père Jean a présidé l'organisation d'une vaste campagne de coupe de bois pour en faire des poutres et également pour faire marcher ses grands fours pour la fonte du fer et la cuisson des briques de construction. En vrai architecte, il sait donner les indications nécessaires pour obtenir le produit qu'il veut pour la réalisation de ses ouvrages. Le lecteur apprend à son sujet ceci :

Quand il était au milieu de ses ouvriers, dans les divers chantiers, où ils affluaient par centaines, - car une résidence de missionnaires exige de multiples constructions, - il faisait bon le voir dans sa robe blanche avec, en double collier, sur la poitrine, le grand rosaire à grains noirs des fils du Cardinal Lavigerie, [...] toujours souriant ; il encourageait, il reprenait exactement avec les mots qu'il fallait²⁸⁷.

La figure qui transparaît du personnage du Père Jean est celle d'un bâtisseur, celle d'ailleurs de beaucoup de fondateurs de missions. En outre, il est représenté très aguerri dans son travail d'appeler les indigènes à la foi chrétienne. En effet, précise le narrateur : « Le missionnaire, habitué aux durs caractères de ses montagnards, savait qu'il faut du temps pour buriner dans ces blocs une image, tant soit peu ressemblante, du chrétien. »²⁸⁸ Parce que précisément le missionnaire est là pour la vocation chrétienne, il n'oublie pas de mentionner les suites réservées à la vocation chrétienne dans son milieu de vie :

Lentement, ils étaient venus à l'Évangile ; ils avaient la tête dure pour accepter une doctrine d'amour ; tout cela leur était trop nouveau. Les missionnaires, sans défaillance au milieu de leurs multiples travaux matériels, continuaient d'ensemencer la jachère de leurs cœurs et la grâce avait fait le reste²⁸⁹.

Même s'il affectionne se placer en arrière-plan de toute la vie chrétienne de la Mission, l'abbé Jean n'en est pas moins pour autant l'indispensable intermédiaire humain qui coordonne et parfois manigance les choses au bénéfice de la vocation chrétienne dans sa Mission. Le lecteur découvre ainsi sa manœuvre d'arrêter une stratégie imparable avec Cosma-Benda avant le jugement de Lwakana car il ne fallait pas perdre ce procès coutumier face à Sekitondo. Cosma lui explique comment il procédera le moment venu : « -Je laisserai Sekitondo plaider [...] il ne pourra présenter de témoins, et Lwakana n'acceptera aucun des hommes qu'il citera pour trancher le procès. »²⁹⁰ Et le narrateur d'explicitier ce propos :

Il faisait ainsi allusion à la loi coutumière, qui autorise l'accusé à refuser tout témoin gênant pour sa défense, du moment qu'il a une accointance quelconque avec l'accusateur. -« Désormais, ta conscience n'est plus liée », -avait répondu le prêtre ; - « le meurtrier est entre les mains de la justice légitime ; son jugement sera la punition légale de son crime. »²⁹¹

²⁸⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 53

²⁸⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 55-56

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 232

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 232

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 198

²⁹¹ *Ibid.*, p. 198

Les choses vont se passer conformément à ce que les deux hommes avaient prévu : à la fin du jugement, Lwakana est remis par le chef à Benda. Très sollicité aussi par les populations autochtones, le missionnaire se dépense énormément à assurer de multiples tâches à longueur de journée. Or, il s'est toujours trouvé quelques plaisantins pour détourner son zèle missionnaire et en faire parfois le jouet de leurs espiègleries. On voit ainsi évoquées ces scènes où l'on vient l'appeler pour des cas d'extrême onction. Le pasteur s'assure ordinairement auprès de celui qui lui a porté la commission sur le caractère vraiment désespéré de la situation. En général, on lui répond invariablement : « Non, Père, il est réellement mal. Il ne passera pas la nuit. C'est un cadavre : il n'a pas mangé depuis hier. »²⁹² Et au narrateur de faire remarquer aux lecteurs :

Que de fois, il en fut ainsi : quand il arrivait après une marche pénible, dans les sentiers de la montagne, il trouvait le mourant, fumant paisiblement sa pipe, à côté du feu : « J'ai eu de grandes douleurs, tout à l'heure. Je croyais mourir. Maintenant je vais mieux. »²⁹³

Pour toutes ces qualités humaines et spirituelles mises au service de la vocation chrétienne dans un esprit de sacrifice, les habitants de la Mission confiée aux soins de ce prêtre semblent avoir adhéré à sa prédication. Pour autant, il n'est pas dupe de la difficulté qu'il y a à convertir vraiment les chrétiens à cause de certaines pratiques de leur milieu de vie. Ce missionnaire s'est aperçu de la prégnance sur ses chrétiens de ce qu'il appelle « les habitudes païennes ». Il dit que c'est une fois débarrassés de ces liens qui les ensèrent qu'ils pourront véritablement commencer à mettre en pratique les enseignements de l'Église. « Vous aurez à souffrir, parce que vous êtes encore trop près de vos origines, [...] trop jaloux de vos coutumes... il faut prier. »²⁹⁴ Ainsi, il paraît ne pas se faire trop d'illusions sur l'éventualité d'un abandon total d'un tel attachement aux coutumes : « Les liens d'un passé sans merci ne se brisent pas sans effort, et le vieux sang de la bête leur brûlait parfois les veines. »²⁹⁵ Au moment de l'épreuve de son héros sur l'application ou non de la *vendetta* par un converti, ce missionnaire a eu l'occasion de vérifier encore le viscéral attachement de ses chrétiens à leurs coutumes. Il est très intéressant en cela de faire remarquer à ce propos que le Père Jean adopte des attitudes et un discours qui témoignent de son effort de respecter ses chrétiens et leurs coutumes. Toute chose qui tranche très nettement avec les comportements et les discours missionnaires analysés dans le chapitre précédent.

²⁹² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 68

²⁹³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 67

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 120

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 117-118

À la différence de plusieurs de ses prédécesseurs missionnaires, l'abbé Jean comme personnage, porte un regard moins noir et moins condescendant sur les réalités africaines surtout en matière religieuse. Il va jusqu'à comparer l'acceptabilité de la pratique de la foi chrétienne d'un « indigène » par ses concitoyens avec l'attitude qu'ils ont toujours eu devant l'expression des croyances traditionnelles. Car pour lui : « Le païen impie n'existe pas en pays noir. » Au sujet de Cosma-Benda, il dit ceci :

Il vivait sa religion nouvelle intégralement, comme il avait pratiqué celle des ancêtres, sans respect humain, au grand jour. Quand, dans leurs rites séculaires, on faisait les sacrifices aux mânes des trépassés, nul ne s'en cachait. Il en allait de même pour le sacrifice chrétien, en famille, pendant la semaine quand le travail n'était pas trop pressant, et toujours le dimanche. Nul, dans le pays, ne songeait à se moquer des gris-gris et des amulettes, dont chacun encombrait tête, cou, reins et jambes. Il jugeait qu'il avait, le même droit d'orner sa poitrine de son chapelet et de sa croix. Forgeron est maître chez soi²⁹⁶.

Dans cette réflexion, il apparaît au lecteur que pour son époque, le Père Jean porte quand même un regard assez novateur sur la place des coutumes et des traditions dans la compréhension des hommes qui l'entourent. Il n'évacue pas tout comme négatif, il ne les accepte pas non plus comme une donnée humaine définitive. Il se réserve le droit de choisir, de déterminer dans les coutumes ce qui est positif et compatible avec le christianisme. D'où la singularité et l'originalité de son regard sur ce qu'on peut admettre comme « coutumes » faisant partie de la vie des hommes à évangéliser. Il admet par exemple certaines coutumes telle celle qui veut que la maison du défunt soit dépouillée en signe de deuil et que les ustensiles soient pêle-mêle devant la demeure. En revanche, la *vendetta* comme coutume est contraire à l'esprit évangélique et il la combat, à juste titre, grâce à Cosma-Benda son protégé. Après le mariage de Maria avec Ntulo, les pratiques coutumières sont aussi présentées sous leur bon côté : « Et les jeunes mariés étaient partis pour l'île, chacun séparément avec ses parents et amis, selon la coutume, respectable et bienséante, la mariée d'abord, le mari, entouré de ses amis et invités, suivant bien plus tard. »²⁹⁷ En outre, il loue l'éducation dont bénéficient les enfants dans le cadre familial selon les coutumes du milieu et dont Lwakana n'a pas bénéficié :

D'éducation de ses petits, de cette éducation qui chez le peuple primitif se fait au jour le jour, autour du foyer, durant les occupations domestiques si variées, à l'occasion des incidents journaliers, il n'en avait jamais été question²⁹⁸.

Tout cela tranche avec le regard de plusieurs missionnaires-pionniers tels Augouard et Briault, pour ne citer que ceux-là qui ont été dans une assez grande condescendance vis-à-vis

²⁹⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 21

²⁹⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 236

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 28

des réalités coutumières africaines. Ce missionnaire sait aussi que la question des fins dernières est une donnée capitale en contexte africain. Aussi, évite-il scrupuleusement de prononcer le nom de Joanny, mort. Le narrateur relève cette prudence pastorale du missionnaire dans le texte en ces mots :

Il ne prononça pas le nom du mort. La coutume ne le permettait pas. Il lui semblait inutile, de froisser délibérément, dans les circonstances actuelles, un cœur meurtri qui l'écoutait de toute sa foi. Ce n'était pas le moment de heurter une coutume, dont la transgression par lui, l'étranger, ne pouvait être un argument contre son inanité²⁹⁹.

C'est donc avec tact que le Père Jean procède en tenant compte des hommes en présence et également de la particularité de chaque circonstance. Cela inclut assurément une prise en compte et un respect de leurs coutumes. Tout cela contribue au demeurant à créer beaucoup de proximité avec ses ouailles. Avec Cosma-Benda, la relation est tellement étroite, qu'à plusieurs reprises, celui-ci parle de « prêtre-ami » pour le désigner.

Enfin dans le roman, il y a une touche particulière dans l'écriture qui cherche à montrer les missionnaires sous leur beau jour. Cette préoccupation de l'auteur se trahit lorsqu'il décrit la vocation chrétienne des missionnaires dans le train-train de leur vie quotidienne en ces mots :

Les missionnaires vaquent aux paisibles occupations qui les réunissent, chaque matin, au pied de l'autel. Jour pour jour, dans la dure monotonie de leur ministère, ils retrempe leur zèle, au contact des leçons, toujours actuelles, du Chef Divin duquel ils tiennent leur mission : le taillis est sombre par où passent les âmes imbues de leurs coutumes ancestrales, et la houlette du pasteur réclame une main experte pour ramener, sans les blesser, les brebis folâtres³⁰⁰.

S'ajoute à cela la vocation chrétienne chez les missionnaires comme une continuité. L'un sème dans les larmes, l'autre récolte dans la joie : peu importe. Le bénéfice de la vocation chrétienne est au Seigneur. C'est l'esprit d'abnégation. Ainsi, le Père Jean qui a beaucoup œuvré pour la vocation chrétienne de Cosma-Benda et de sa famille a quitté la paroisse dont l'île de ce chrétien relevait et est parti pour une autre mission. C'est un autre prêtre dont le nom n'est même pas donné qui engrangera l'abondante moisson en cette date du 30 septembre 1916 où Lwakana-Dismas se fait baptiser avec quatre-vingts autres personnes ! C'est ce que le lecteur découvre en tout cas lorsqu'on demande à Lwakana le prénom de saint chrétien qu'il veut porter à son baptême :

Dismas ! Lwakana a choisi lui-même ce nom, et au prêtre, qui l'a regardé un peu étonné, il a dit comme en confession : « C'est le seul qui me convienne. » Ce prêtre ne sait pas ce qui s'est passé, il y a quatre ans, parce qu'il est nouveau-venu et que le passé est si vite oublié. Le P. Jean aurait compris, mais le P. Jean n'était plus là. Depuis deux ans déjà, d'autres travaux l'avaient réclamé sous d'autres cieux. Dieu sait combien il eût été heureux de vivre ce jour, fruit d'une grande épreuve. Mais le missionnaire défriche,

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 119

³⁰⁰ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 153

trace le sillon, jette le grain, parfois voit la semence germer, pas toujours. Puis il s'en va en d'autres jachères, recommencer toujours, et laisse à d'autres les belles gerbes à engranger dans les greniers du Maître de la Moisson. Il se réjouit d'entendre, au loin, le chant joyeux des moissonneurs, dans l'assurance divine qu'un jour les mêmes chants monteront du sein des gerbes dorées, cueillies dans les sillons des éternels défricheurs³⁰¹.

Ceci est comme un rappel des principes de pastorale qui animent et dirigent la vocation chrétienne des missionnaires eux-mêmes. Être capable de s'attacher vraiment à la communauté chrétienne dont on a la cure en aimant les personnes auprès desquelles on est envoyé. Mais une fois que l'on quitte cette mission, il faut être capable de s'en détacher pour laisser à d'autres pasteurs le soin de continuer l'activité de la vocation chrétienne des paroissiens. Et pour cause : personne n'a à chercher à se prévaloir du succès de la vocation chrétienne dans une Mission. Tout missionnaire sait qu'il n'est qu'un serviteur inutile et passager dans son lieu d'apostolat, comme le personnage du Père Jean dont les traits semblent laisser apparaître la figure du Père Felix Dufays.

2.2.2 Les représentations de la vocation chrétienne : intertextualité, figures de style et thématiques bibliques

2.2.2.1 Du *Calvaire de Cosma-Benda* comme d'une double lecture intertextuelle d'une parabole biblique

En évoquant sa compréhension de cette œuvre du Père Felix Dufays, Frank Wilhelm écrit : « Le roman connaît deux moments forts dont le premier est : « l'épisode où la femme de Cosma-Benda reproche à celui-ci sa lâcheté (“Ton père est un pleutre ! p. 109” »³⁰². Pour ce critique, cela est capital dans l'intrigue puisque cette injure « provoque chez lui une crise identitaire où il manque de peu de retomber dans ce qui est représenté comme la barbarie clanique. Le second moment fort est le « procès » de Lwakana, qui rapproche ce roman d'un récit policier, bien que le lecteur n'ignore rien du forfait commis par l'ancien souffleur. »³⁰³

Je n'ai pas eu une telle lecture de ce roman missionnaire. L'injure adressée à Cosma-Benda par Nyangoma sa femme n'est pas, me semble-t-il, un « moment fort » du roman mais plutôt une péripétie dans le drame de conscience du héros. Le procès ne m'apparaît pas non plus comme l'un des sommets du récit. Il est un accélérateur dans l'intrigue dont le sommet culmine dans le chapitre XII qui est l'accomplissement de tout : « *Consummatum est* ». Si l'on comprend l'intrigue du roman comme une simple confrontation entre vocation chrétienne

³⁰¹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 242-243

³⁰² C'est la pagination de *La rançon du crime* pour cette citation.

³⁰³ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Felix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 216

et traditions, effectivement, ces deux scènes dont parle Frank Wilhelm sont deux moments forts. Or, selon mon analyse, l'écriture du roman suit un plan qui emprunte beaucoup à la logique des hagiographes de la Passion du Christ. Tout est construit sur le mode ascendant, comme une anamnèse, où tout culmine et se comprend à la Croix du Christ, au sommet du mont Golgotha. Ainsi en est-il, me paraît-il, de la logique d'appréhension de la vocation chrétienne dans *Le calvaire de Cosma-Benda* qui est essentiellement l'histoire de plusieurs vocations chrétiennes engagées dans un processus de conversion, chacune à sa manière. Cela déborde la simple confrontation entre la foi chrétienne et les coutumes. À mon avis, il s'agit d'une parabole à la fois sur Cosma-Benda et Lwakana. Dans cette optique, le roman du Père Felix Dufays peut être lu dans un double sens. S'il est lu dans le sens de la conversion de Lwakana, on dira qu'il est la parabole de l'enfant prodigue qu'est Lwakana. L'histoire de la conversion de Lwakana s'appuie à mon sens sur celle de l'enfant prodigue de la Bible et que des théologiens disent qu'il convient d'appeler de nos jours : la parabole du Père aimant et miséricordieux. Parabole donc de l'enfant prodigue si l'on veut mettre en avant la figure de ce fils rebelle.

En lisant la parabole biblique de l'enfant prodigue en saint Luc 15, 11-32, on est dans un premier temps dans la tentation de condamner ce fils indigne et parricide qui va dilapider les biens de son père, qui revient encore à la maison pour profiter du peu qui reste à son père et à son frère aîné qui travaillent jour et nuit pour la prospérité de la famille. Dans un second temps, on comprend que c'est surtout sa volonté de repentance que le Christ souligne. Après cette vie de débauche malheureuse mais riche en leçons pour ce cet enfant prodigue, l'attitude de son père aimant lui donnera une seconde chance de mener une autre vie meilleure, nourrie de l'expérience de ses erreurs passées. Il en est de même avec Lwakana dans ce roman où on lit :

Lwakana avait poussé comme une herbe folle, abandonné à lui-même, faisant son profit des circonstances extérieures, quand elles favorisaient ses mauvais instincts. La contrainte lui était odieuse [...]. Il portait en collier des gris-gris contre des blessures mauvaises; d'autres contre les maladies les plus communes³⁰⁴.

Manquant d'une bonne éducation de par son extraction sociale, Lwakana qui apparaît sous les traits d'un fourbe va effectivement se conduire comme un véritable larron dans son milieu de vie. Il était notoirement connu dans le village pour ses innombrables larcins et autres vols de bétail, avant son forfait. Cosma-Benda comme le père de la parabole biblique ne désespère pas au retour de ce « fils prodigue ». Il lui donnera une autre chance après ces multiples déboires et cela déclenchera effectivement en ce meurtrier une démarche de

³⁰⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 29

conversion. Le jour de son baptême à l'église, c'est-à-dire le jour où il répond positivement à la vocation chrétienne, Lwakana représente aux yeux de Cosma-Benda « cet enfant prodigue » qui rejoint enfin la famille chrétienne. Le narrateur parle même de Cosma-Benda qui regardait Lwakana « comme on regarde un bien retrouvé, l'enfant prodigue qui l'a tant fait souffrir. »³⁰⁵ Et comme s'il tenait à montrer l'importance centrale du personnage de Lwakana-Disma dans l'intrigue, l'auteur fait du récit de sa mort l'épilogue du roman.

En outre, *Le calvaire de Cosma-Benda* peut être lu et compris comme la parabole du Père aimant et miséricordieux si on veut mettre l'accent sur l'attitude du père qui nous fait découvrir le grand amour de Dieu, Père de tous les pécheurs. Il ne juge pas. Il accueille et pardonne. Cosma se répète souvent à lui-même : « S'il est coupable, la charité, que commande ma foi chrétienne, le remettra dans le droit chemin. »³⁰⁶ Cosma revêtant les traits du père bon et patient n'a pas désespéré de son fils spirituel car il l'a cru capable de conversion. En cela, ce roman est à l'image de la parabole biblique du père aimant et miséricordieux. L'amour miséricordieux de ce personnage biblique se reflète dans les gestes d'amour et de pardon de ce « parrain » qui a tout fait pour sauver l'âme de celui qui deviendra son filleul. Il a perdu Joanny, son fils charnel, pour mieux le retrouver dans le fils spirituel qu'est Lwakana, l'assassin repent. C'est du reste ce qu'il pense le jour du baptême de Lwakana-Disma en allant à la tombe de Joanny : « De toute façon, ce pèlerinage qu'il fait à la tombe de son Joanny, est sa sortie de deuil à lui, et consacrer sa nouvelle paternité. »³⁰⁷ L'épreuve du calvaire vécu par Cosma-Benda autour du pardon chrétien à accorder à un meurtrier, l'ouvre à une autre dimension de sa vocation chrétienne. Il expérimente une « paix intérieure » en se tenant à côté de son filleul : « N'est-il pas la preuve vivante que son pardon dernier n'est pas resté lettre morte ? »³⁰⁸, tout comme le pardon du père aimant et miséricordieux de la Bible avait accordé un surcroît de vie à l'enfant prodigue.

En somme, pour Lwakana comme pour Cosma-Benda, le dernier chapitre du livre qui est le chapitre XII reste le point culminant du roman : « CONSOMMATUM EST ».³⁰⁹ Les destinées de Cosma-Benda et de Lwakana se trouvent intimement imbriquées dans ce chapitre de dénouement de toute l'intrigue romanesque. Et le clou de ce point culminant dans ce chapitre est la cérémonie de baptême de Lwakana :

Il [le prêtre] s'est arrêté devant Lwakana. Cosma-Benda, le père de Joanny assassiné, a posé ses deux mains sur les épaules du meurtrier pardonné. Leurs voix se confondent à

³⁰⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 221

³⁰⁶ Félix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 230

³⁰⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 221

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 228

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 232

la question dernière du prêtre. —« Dismas, veux-tu être baptisé ? —« Oui, je le veux ! » Cosma avait fermé les yeux. Une émotion intense l'avait envahi. Le chrétien à la foi vive voyait, au fond de lui-même, le pardon avec la grâce, descendre sur l'âme de celui qui l'avait tant fait souffrir. Il avait agréé l'offrande de toutes ses peines³¹⁰.

Dans ce dernier chapitre en effet, Lwakana est enfin présenté, par une analepse, amorçant véritablement sa conversion de façon radicale durant les quatre années qu'il passa encore à la forge après son acquittement, années « [qui] le transformèrent peu à peu en honnête ouvrier [...]. Le pardon inouï, inconcevable pour son esprit païen, avait fini par forcer ses préjugés aux abois. La ferme condescendance de Cosma-Benda l'avait encouragé et guidé. »³¹¹ Jusqu'aux dernières phrases du roman, les noms et les destinées de Cosma-Benda et de Dismas-Lwakana restent indissociables ; liées, inextricablement : « Oui, Dismas-Lwakana, l'assassin de Joanny et filleul de Cosma. J'ai payé, Père, mais je meurs content. Aidez-moi, Père, à mourir. »³¹² C'est le Père Jean qui recueille ses dernières paroles du mourant, paroles qui le ramenèrent « soudain à sa Mission tant aimée, auprès de l'homme qui fut la consolation de son ministère, souvent ingrat. Il se souvint de cet autre qui avait été la croix vivante du forgeron fidèle des îles. »³¹³ Telles sont donc les mots de conclusion du roman.

2.2.2.2 Comparaisons entre le calvaire de Cosma-Benda et celui du Christ : épreuve, tentation, chute, relèvement et accomplissement

Dans l'Évangile de Saint Marc, on découvre dans le récit de la Passion du Christ que Jésus est amené « au lieu dit Golgotha, ce qui se traduit : lieu du Crâne ou Calvaire » ;³¹⁴ et c'est là qu'il sera crucifié. Dans le contexte de l'époque, le Calvaire désignait donc un lieu de supplice et de mise à mort avant de signifier plus tard dans un sens figuré « une épreuve longue et douloureuse. » Les comparaisons que j'établis dans la présente réflexion entre le calvaire du Christ et celui de Cosma-Benda concernent le sens figuré ; Cosma-Benda n'ayant jamais été torturé physiquement ni crucifié. En revanche, il y a de nombreuses similitudes sur les épreuves traversées par l'un et l'autre ; et surtout la finalité religieuse qu'ils assignent aux souffrances assumées.

On peut d'abord relever la dimension de la croix qui est centrale dans leurs épreuves. La Croix portée par le Christ, au-delà de son aspect matériel, est surtout d'ordre moral,

³¹⁰ *Ibid.*, p. 243

³¹¹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 232

³¹² *Ibid.*, p. 250

³¹³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 250

³¹⁴ Mc 14, 15, 47

psychologique et spirituel. Fondamentalement, cette Croix est l'expression de l'amour suprême de Dieu pour l'homme. La croix portée par Cosma-Benda est l'expression aussi de l'amour qu'il témoigne à Lwakana, un plus faible que lui. Il est bon de préciser d'emblée que leur rapport à la souffrance n'est ni du sadisme ni un exercice doloriste. L'épreuve tout comme la souffrance ont une finalité spirituelle. La croix est l'instrument et le symbole de rachat des pécheurs ; mieux, de leur rédemption. Le Christ souffre et meurt en croix pour sauver l'humanité pécheresse en ramenant les égarés à Dieu. Cosma-Benda souffre le calvaire, apprend à mourir en lui-même afin de ramener dans le droit chemin Lwakana dans l'espoir que son âme sera sauvée par Dieu. La fiction romanesque du Père Felix Dufays porte profondément cette préoccupation et son lecteur en a les indices à travers plusieurs réflexions formulées soit par le narrateur, soit par d'autres personnages : « Ce que lui révélait le chrétien tant éprouvé, le porteur consentant de la lourde croix au bénéfice d'une âme de dévoyé, lui causait une émotion intense. »³¹⁵ C'est ce que pense profondément le Père Jean lorsqu'il se trouve au chevet de Joanny mourant : « la Croix est toujours si proche de ceux que Dieu aime. » Il est encore plus explicite lorsqu'à une prédication, il déclare :

Chacun de nous a une clientèle, dont il est le créancier : toutes les fois qu'on souffre, on paie pour quelqu'un. Il est bon de savoir, que si notre cœur est broyé, déchiré, il est la rançon d'une âme qui sera sauvée par nous. Voyez, mes enfants, combien est grande la valeur de la souffrance, acceptée avec résignation : elle sauve les âmes, elle ramène les égarés, elle rend la paix au cœur du désespéré³¹⁶.

Ces extraits montrent très clairement au lecteur le lien intrinsèque qui existe dans cette œuvre missionnaire entre souffrance et rédemption. Pour Cosma-Benda, le but poursuivi dans tout cela est la ressemblance au Christ. Sa fille Maria abonde dans son sens en lui rappelant que tout ce qu'il poursuit en affrontant les difficultés que lui cause Lwakana, a une valeur rédemptrice : « C'est si grand de savoir que nous pouvons offrir nos peines à Celui qui les a connues toutes, et leur a donné le pouvoir de racheter. » Par « Celui », la fille établit vraiment la comparaison avec le Christ que son père cherche à imiter. Il renvoie également au Christ qui par son sacrifice, obtient la rédemption pour tous les hommes. L'emploi du verbe « racheter » renvoie au « rachat » ; mieux, à la rédemption de l'humanité pécheresse. Dans cet ouvrage, il est très frappant de voir que pour que la Croix soit le symbole du salut, il faut qu'elle soit d'abord « pardon » : « Il ne faut pas oublier, il faut pardonner et prier. Le sacrifice porte la bénédiction où il veut. [...] ». Cosma-Benda se souviendra d'ailleurs « que la voix mourante de son enfant avait fait écho à la voix du Christ, demandant pardon à Dieu son Père

³¹⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 223

³¹⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 61

pour ses meurtriers. » Il dira effectivement : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font. »³¹⁷

Ensuite, les épreuves vécues par Cosma-Benda sont nombreuses et s'étalent dans le temps. Et parce qu'il ne veut pas abandonner, il se montre persévérant jusqu'à la fin. La terminologie et les images employées par l'auteur renvoient sans cesse le lecteur à l'idée d'une marche, d'une pente à gravir. On a par exemple des termes comme : « le sentier »,³¹⁸ « le pèlerinage »³¹⁹, « le voyageur en montagne »,³²⁰ « la montée de son Calvaire »³²¹ en parlant de Cosma-Benda. Tout cela est fait de manière à ce que le lecteur établisse dans son esprit une comparaison avec le Christ montant au calvaire, ployant sous le poids de sa Croix. La symbolique biblique de la chute et du relèvement est aussi au cœur de la comparaison entre le Christ et Cosma que l'auteur arrive à établir grâce à son narrateur. En gravissant le mont Golgotha, le Christ est tombé et s'est relevé à chaque fois. Cette réalité se trouve convoquée dans le calvaire de Cosma ayant en son centre la riche expérience spirituelle du retour sur soi, de la conversion, du changement, du renouveau et d'un nouveau départ. Cosma-Benda en fait l'expérience au moment de l'injure que sa femme lui inflige en le traitant de « pleutre ». On a vu comment la violence de cette humiliation l'a amené à sonner l'appel aux armes pour venger Joanny et le scandale que va constituer cette volte-face de sa part. Le narrateur observe ceci : « Le sentier de son calvaire s'était perdu dans une nuit profonde, où il avait failli s'égarer. »³²² En plus de ses chutes, le Christ lui-même connaîtra un moment de doute, un sentiment d'abandon au plus fort de son épreuve et s'écriera : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »³²³ Cette phrase est elle-même une reprise par le Christ du début du psaume 22 qui fait écho aux paroles du Serviteur souffrant du prophète Isaïe. Cette « nuit profonde » qui est une espèce de « nuit noire », de « nuit mystique » dont parlent des mystiques tel Saint Jean de La Croix, le Christ l'a connue ; Cosma-Benda également.

Que ce soit pour le Christ tout comme pour Cosma-Benda, le chemin du Calvaire débouche sur un « accomplissement », une sorte de *happy end*. Au terme de sa longue montée du calvaire jalonnée d'une multitude d'épreuves, Cosma-Benda pourra savourer la signification de la dernière parole de son fils : « Amahoro », comme un accomplissement. En

³¹⁷ Lc, 23, 24

³¹⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p.240

³¹⁹ *Ibid.*, p. 240

³²⁰ *Ibid.*, p. 240

³²¹ *Ibid.*, p. 24

³²² *Ibid.*, p. 240

³²³ Mt 27, 46 et Mc 15, 34

effet, on lit : « Elle était sur lui, cette paix ; elle étendait son ombrage sur son cœur fatigué. Doucement, après la grande tempête, cet habitué de la prière, inclinait vers le sentier que son enfant lui avait tracé. »³²⁴ Ainsi, la paix est le fruit de tant d'efforts déployés pour porter la croix. En prenant congé d'eux, le Père Jean avait dit à Cosma et à ses accompagnateurs, la nuit du meurtre de Joanny : « Allez en paix ». Puis, après, le narrateur témoigne : « La paix, en vérité, descendit ce soir-là sur la case du forgeron, au bord du lac, paix durement conquise, le fruit du sacrifice. »³²⁵ La résurrection étant le véritable sommet du calvaire du Christ, la paix sera le premier mot qu'il adressera à ses disciples à trois reprises : « La paix soit avec vous. »³²⁶ De part et d'autre donc, Dieu a été provident envers le Christ et Cosma-Benda. Tous deux s'en remettent entièrement à sa Volonté. Plusieurs occurrences dans l'œuvre expriment la confiance de Cosma en la Providence divine : « En vérité, mes enfants, nous sommes conduits, et nous ne choisissons pas notre chemin. Ce que Dieu fait, est bien fait. »³²⁷ « Advienne, ce que Dieu voudra », ³²⁸ ou – « N'arrête pas Dieu, Cosma [...] ses chemins sont bons. Nous ne savons rien. Et il sait tout. » ³²⁹ Toutes ces évocations ont comme arrière-fond biblique et théologique la soumission totale du Christ à la Volonté de son Père à « l'Heure » de sa passion. En effet, au plus fort de son doute sur son sentiment d'être abandonné par Dieu, il confesse : « Père, non pas ma volonté, mais la tienne ». ³³⁰ De façon délibérée, l'auteur de ce roman missionnaire établit plusieurs lignes de comparaison entre le Christ et son personnage principal.

2.2.2.3 Analogie entre certains personnages du roman et des personnages bibliques

Dans le roman du Père Dufays, il y a plusieurs analogies entre certains personnages de l'œuvre et des figures bibliques bien connues. La première de ces analogies est celle entre le personnage principal du roman et le futur roi David. Cosma-Benda est chanté par les femmes et les hommes de son île après son exploit, celui d'avoir défié et vaincu Lukara et Sekitondo ses adversaires en libérant Lwakana de leurs griffes, grâce à la menace de sa lance. La description de cette liesse populaire à son retour au village est sans rappeler les louanges qui

³²⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 200

³²⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 224

³²⁶ Jn 20, 21 et suivant

³²⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 223

³²⁸ *Ibid.*, p. 137

³²⁹ *Ibid.*, p. 138

³³⁰ Lc 22, 42

avaient été chantées par les filles et les femmes d'Israël au jeune guerrier David lorsqu'il a vaincu Goliath.³³¹ À propos de la liesse suscitée par Cosma-Benda, on lit :

Vers le soir, au passage de la file interminable des porteurs de rondins, la population entière s'était massée en bordure du sentier, donnant libre cours à sa liesse. On chantait Cosma-Benda, qui avait sauvé leur prêtre [...]. Quand on eut découvert Cosma sous son fardeau [...] toujours près du P. Jean, les you-you fusèrent, comme des sirènes, de colline en colline, dans un tintamarre assourdissant. Des hommes couraient au flanc du cortège en poussant des cris aigus. Lance tendue en avant, ils filaient droit devant eux, tournoyaient, s'entrecroisaient, faisaient volte-face, se tenaient en arrêt, puis repartaient à fond de train vers un but imaginaire, pour revenir encore, tandis que d'autres entraient dans la danse. À la hauteur du missionnaire et de Cosma, les femmes, en foule toujours croissante, chantaient inlassablement leurs cantilènes en s'accompagnant des battements rythmés de leurs mains. Leur coryphée venait de lancer une chanson nouvelle de circonstance. [...] De sa voix impérieuse, elle venait de jeter à tous les vents des paroles nouvelles sur un refrain populaire, à jet continu, sans pause, qui célébrait Cosma, comme jadis les filles d'Israël chantaient David après sa victoire sur les Philistins³³².

L'intention de l'auteur d'établir un parallèle entre les deux hommes et leurs exploits est manifeste dans cette description. Il la termine d'ailleurs en établissant formellement une comparaison : « elle [la foule] [...] célébrait Cosma, comme jadis les filles d'Israël chantaient David après sa victoire sur les Philistins. » Cette comparaison est de nature à souligner l'importance et la grandeur de l'exploit de Cosma-Benda sur Sekitondo et Lukara quand on sait ce que ces deux représentaient comme obstacle pour l'exercice de la vocation chrétienne dans l'île et leur haine viscérale dirigée contre le Père Jean. L'usage de cette figure de style permet au lecteur chrétien de saisir tout de suite l'enjeu de ce qui vient de se jouer là, de façon décisive dans la capture de Lwakana. En comparant cette capture à la grave menace que David avait écartée d'Israël en mettant en déroute l'armée philistine après la mort de leur champion, l'auteur fait apparaître Cosma-Benda comme un acteur majeur de la foi chrétienne dans l'île. Les Philistins étaient les redoutables ennemis qu'Israël s'efforçait d'éloigner de ses frontières avec plus ou moins de succès selon les guerres successives. Je pense que la visée implicitement recherchée par cette comparaison entre ces deux hommes est la suivante : comme jadis Dieu avait été aux côtés de David pour vaincre Goliath, il avait aussi intervenu auprès de Cosma-Benda pour lui permettre de l'emporter sur ses ennemis afin de faire avancer la vocation chrétienne dans la Mission du Père Jean.

Dans le texte, le lecteur est amené à remarquer aussi une analogie entre Maria-Chiza et Marie, la mère de Jésus. Telle la Vierge Marie à l'ombre de son Fils, Maria-Chiza est celle qui permettra toujours discrètement et efficacement à son Père de repartir d'un bon pied après chaque épreuve. Elle le fait surtout grâce à la prière et même une fois grâce à son corps qu'elle offre comme réceptacle de la volonté divine pour que se réalise jusqu'au bout la

³³¹ Lire. 1 S 18, 5-9

³³² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 195-196

vocation chrétienne de son père. Ainsi, quand ce dernier ne voulait pas revenir sur sa décision d'appliquer la loi du talion malgré l'insistance du Père Jean, c'est elle qui permet le dénouement de l'impasse de façon inattendue. En effet, alors que le forgeron se débattait et proférait de façon presque hystérique des paroles insensées, « sa fille, dans un mouvement de pitié, s'était jetée devant lui, pour l'empêcher de proférer sa menace de mort, que dans son exaspération, il amorçait : / - « Aussi vrai qu'à coups de hache, j'ai abattu le meurtrier de mon père, -avait-il débuté, quand, joignant le geste à la menace, son lourd poing de forgeron s'était abattu sur l'épaule de sa fille. »³³³ Le Père Jean et certains chrétiens qui avaient assisté à la scène et vu Maria-Chiza tomber en perdant conscience, l'ont même crue morte. Cosma-Benda n'en revient pas et craint d'avoir tué sa fille tant aimée. Aussi, quel ne fut son soulagement en la voyant reprendre conscience. Il effleura du doigt d'une certaine manière ce que ça coûte d'enlever la vie d'autrui et renonça définitivement à l'idée de tuer pour venger une vie humaine. Maria-Chiza a été ce corps offert qui a servi d'exutoire aux souffrances et à la croix de son père et fils spirituel, comme la Vierge Marie la *Dolorosa Mater* l'a été pour son Fils tout au long de sa Passion. Du reste, toute cette scène se déroule à dessein « au pied de l'autel de la Vierge, [où] le P. Jean était penché sur l'enfant écroulée qui gémissait sous la rudesse du coup. »³³⁴

En outre, Nyangoma, lors de la mort de son fils Joanny présente elle aussi, une analogie avec la Vierge Marie. Les deux mères ont la douleur de voir leurs enfants respectifs transpercés d'un coup de lance. Le Christ et Joanny pardonnent, l'un et l'autre, à leurs bourreaux. En effet, une lance perce le côté du Christ en croix pour vérifier qu'il est bien mort et Joanny meurt sous le coup d'une lance. Marie est au pied de la croix de son Fils tout comme « Nyangoma, la mère, était à genoux » à côté de son fils qu'elle tient sur ses pieds. Cette scène n'est pas sans établir un parallèle entre elle et la vierge Marie que beaucoup de *Pietàs* représentent agenouillée tout en tenant le Christ sur ses pieds une fois qu'on l'a descendu de la croix. Jean l'évangéliste, désigné par la périphrase « le disciple que Jésus aimait » est à côté de Marie ; et dans la cour de Cosma-Benda, le Père Jean se tient aux côtés de Nyangoma et de la famille lors de la mort de Joanny. Mais retenons que c'est surtout l'analogie entre Maria-Chiza et la Vierge Marie qui est recherchée et travaillée par l'écriture comme pour montrer au lecteur que des Africains, nouvellement convertis au Christ sont capables de parcourir des chemins de crête de la vocation chrétienne. Maria-Chiza ne porte

³³³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 168

³³⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 168

pas seulement le prénom Maria à l'image de la Vierge Marie, elle cherche à lui ressembler vraiment.

Au sujet des prénoms chrétiens, je note une nette analogie entre plusieurs personnages chrétiens du roman avec leur saint patron. Il y a d'abord le cas de Lwakana. Le Père Jean l'appelle par son prénom africain de « Lwakana » au moment de sa mort quand ce dernier répond au prêtre sous la forme d'un reproche en rectifiant : « Dismas-Lwakana ». N'y a-t-il pas là une évidente symbolique de terminer une vie de remous et de remords de la part d'un bandit et d'un meurtrier sous les traits d'un saint ? La figure et la mort de Disma-Lwakana ne sont-elles pas de nature à adresser un message plus que subliminal au lecteur ? En rappel, le martyrologe chrétien a reconnu la figure de sainteté à l'un des larrons à qui le Christ a dit : « ‘Amen’, je te le dis : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis. »³³⁵ Ce larron qui a été qualifié de « bon » fut béatifié et canonisé. C'est Saint Dismas. Or, le prénom de saint chrétien que prend Lwakana, ce meurtrier repent et converti au christianisme, c'est Dismas. Lwakana-Dismas, tel son saint patron Dismas ne meurt-il pas comme un bon larron ? On lit en effet dans l'évangile de saint Luc ceci sur cette scène de la crucifixion du Christ :

Il y avait aussi une inscription au-dessus de lui: « celui-ci est le Roi des Juifs. » L'un des malfaiteurs suspendus en croix l'injurait: « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi ! » Mais l'autre lui fit de vifs reproches : « Tu ne crains donc pas Dieu! Tu es portant un condamné, toi aussi ! Et puis, pour nous, c'est juste : après ce que nous avons fait, nous avons ce que nous méritons. Mais lui, il n'a rien fait de mal. » Et il disait: « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton Royaume. » Jésus lui déclara: « Amen, je te le dis : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis. »³³⁶

L'évangéliste Jean a assisté au pied de la croix à cette scène de mise à mort du Christ ayant à sa droite le bon larron. Le Père Jean est au chevet de Lwakana-Dismas à l'article de la mort. Comme Disma le bon larron autrefois, Disma-Lwakana semble s'entendre dire certainement les mêmes paroles par le Christ avant de mourir : « Aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis ». N'a-t-il pas demandé la présence d'un prêtre, c'est-à-dire d'un envoyé du Christ pour l'aider à mourir saintement ? Une chose semble sûre, c'est en paix que Disma-Lwakana est mort en honorant à sa manière sa vocation chrétienne, venue sur le tard.

Enfin, il convient de noter cette analogie entre le personnage de l'abbé Jean et la figure du Christ Bon Pasteur. Comme Jésus qui s'est défini comme le Bon Pasteur s'occupant bien de ses brebis, l'abbé Jean prend soin aussi, « sans les blesser, des brebis folâtres ».³³⁷ Il est au chevet de Cosma-Benda et de sa famille durant leurs épreuves. Il est plusieurs fois montré s'occupant également de plusieurs de ses chrétiens. On le retrouvera au chevet de Lwakana-

³³⁵ Lc 23, 43

³³⁶ Lc 23, 38-43

³³⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 153

Dismas à l'hôpital pour recueillir ses dernières volontés et l'aider à mourir en paix. En plus d'être le « médecin des âmes », il s'occupe bien aussi des corps par la prise en compte de leurs infirmités et fragilités. Le narrateur nous apprend effectivement ceci :

Il compatissait à toutes leurs misères, les soulageant où leurs sorciers s'avéraient impuissants. Le dispensaire, dont il avait la charge, était assiégé ; des guérissons inespérés s'y étaient produites. Les visites à domicile, de jour et de nuit, aux malades graves et aux blessés³³⁸.

Sans conteste, le Père Jean est très investi pour améliorer la vie de « ses brebis ». Ainsi, apprend-on encore à son sujet :

Les mères se souvenaient de la grande famine, qui avait tué tant de monde. Elles rappelaient à leurs petits qu'en cette calamité, l'infatigable P. Jean les avait sauvés de l'atroce mort. Avec des squelettes vivants, il avait organisé de fortes caravanes qu'il accompagnait au loin pour trouver de quoi ravitailler la population affamée. Il pourchassait sans merci les trafiquants de chair humaine, qui étaient à l'affût de la misère pour acheter à vil prix des enfants que des parents sans cœur vendaient pour quelques livres de nourriture. Il les sauvait et les rendait à leurs foyers³³⁹.

Ce missionnaire s'identifie au Christ Bon Pasteur dans sa Mission en étant au service des plus fragiles. Tout cela ne peut que servir vraiment la vocation chrétienne dans l'île.

2.2.2.4 Cosma-Benda, une figure christique

J'ai déjà relevé et analysé dans le roman le parallèle qu'il y a de manière très frappante entre le calvaire de Benda et le Calvaire du Christ. Tout lecteur qui a une connaissance de l'histoire biblique réalise très vite que les deux scènes s'interpénètrent et s'éclairent mutuellement. Au demeurant, le titre de cette fiction romanesque missionnaire inscrit dans cette perspective toute l'action du personnage principal de ce roman : le calvaire de Cosma Benda, tout comme on a jadis parlé du calvaire de Jésus-Christ. Cette logique oriente fortement l'écriture de ce roman dont l'intrigue se noue véritablement autour de la mort dramatique de Joanny. Cette intrigue se déploie sous la forme d'un drame qui va *crescendo* et éclate dans son final sous ce titre latin très chargé de sens et de symbole : *Consummatum est* ; ce qui se traduit en français par : « tout est achevé » ; « tout est accompli ». Cette phrase restée célèbre est entrée dans l'usage comme une citation latine. Ce sont les paroles du dernier soupir du Christ sur la croix. Pour arriver à une telle fin, il avait fallu que le Christ gravisse le Mont Golgotha en portant sa croix, en souffrant le calvaire pour enfin pardonner à ses bourreaux. Cosma-Benda, dans ce roman revêt une figure christique car non seulement il pardonne au meurtrier de son fils, mais également, il va jusqu'à obtenir sa conversion. En effet, il a réussi à convertir Lwakana le mauvais larron d'hier, en bon larron au moment de sa mort. Cela révèle, à mon sens, la manifeste intentionnalité de l'auteur qui a méticuleusement réuni

³³⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 54

³³⁹ *Ibid.*, p. 55

beaucoup d'éléments rédactionnels de son roman sur fond de sa bonne culture chrétienne afin de montrer le caractère héroïque du combat spirituel mené et remporté par un nouveau converti africain au christianisme. En cela, le titre de son ouvrage peut être perçu comme une sorte de résumé d'une belle vocation chrétienne très exemplaire à bien des égards. Et ce, précisément parce que Cosma-Benda s'est montré capable de pardonner comme le Christ, en refusant la *vendetta*. Que ce soit pour le personnage du Père Jean ou pour les autres personnages, l'appel à la conversion chrétienne s'effectue dans un contexte de tension indéniable. Le Christ lui-même n'a-t-il pas prêché son message d'amour dans un climat de tension avec les responsables religieux de son temps, tension qui ira *crescendo* jusqu'à sa crucifixion ? L'auteur a beaucoup travaillé le personnage de Cosma-Benda pour qu'il soit une figure christique surtout dans la traversée de ses épreuves et aussi dans sa capacité à pardonner. En plus effectivement de son calvaire qu'il endure de bout en bout, Cosma-Benda apparaît au lecteur sous les traits du Christ, également lorsqu'il pardonne à Lwakana en ces termes : « Lwakana, [...] cesse de craindre, [...] je t'ai pardonné ». ³⁴⁰ Ce pardon, on l'a vu, aidera ce meurtrier à se relever de son péché et à assumer à son tour sa vocation chrétienne. Ainsi, le « sacrifice » consenti par ce parrain exemplaire, conjugué au pardon pour le salut de l'âme de son filleul a été bénéfique pour ce dernier.

Or, une telle magnanimité de sa part est étrange voire scandaleuse pour plusieurs de ces concitoyens qui décident alors de le faire souffrir par des humiliations. L'auteur écrit : « Benda, l'artisan honnête et sans artifice, à la réputation jusque-là sans tache, devenait la risée du pays. » ³⁴¹ Pourquoi ? Simplement parce que sur la base de sa foi chrétienne, il refusait d'appliquer la *vendetta*, décision qui est aux antipodes de l'endement de ceux de son clan : « Il [Cosma-Benda] pardonnait et refusait à son fils la vengeance que les coutumes réclament. » ³⁴² Cosma est pour le pardon chrétien à accorder au meurtrier de son fils. En étant objet de tant de moquerie et de raillerie, Cosma-Benda ressemble à Jésus-Christ qui a été lui aussi moqué et raillé par la foule lors de son procès et du portement de la Croix. Comme le Christ, il croit en l'homme, à la capacité de tout pécheur de se ressaisir et d'adopter une bonne vie après sa chute. Cosma avait effectivement conseillé à Maria son enfant au sujet de Lwakana : « Il n'est pas bon de révéler à d'autres ce qui pourrait lui ôter les moyens de se relever. La haine, qu'il a conçue, ne doit pas nous empêcher de prier pour lui, tout en nous

³⁴⁰ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 218

³⁴¹ *Ibid.*, p. 131

³⁴² *Ibid.*, p. 100

défiant de sa rancune. »³⁴³ Jusqu'à la réalisation effective de sa conversion, Lwakana va bénéficier de cette « miséricorde » de Benda. Or, c'est précisément cette attitude miséricordieuse qui fait de Benda le souffre-douleur de son clan et des défenseurs des pratiques ancestrales.

Face à une telle hostilité, il garde le silence. Ce mutisme de Cosma-Benda face aux multiples humiliations le fait ressembler davantage au Christ qui avait préféré garder le silence lors de son procès et de son calvaire. Cette attitude avait étonné Caïphe et Ponce-Pilate. Ainsi en est-il aussi de Cosma dont les congénères « ne comprenaient pas son mutisme ». ³⁴⁴ Dans ce roman missionnaire, il est assez facile pour le lecteur de constater que Cosma revêt vraiment une figure christique en bien des domaines de sa vocation chrétienne.

2.2.2.5 Quelques thématiques bibliques structurant la vocation chrétienne dans l'œuvre

Une importante intertextualité biblique est présente dans ce roman missionnaire du Père Dufays. L'auteur convoque effectivement plusieurs thématiques de l'Ancien et du Nouveau Testaments pour structurer ses représentations de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. La première de ces thématiques est la rétribution divine, autrement dit, c'est le traitement que Dieu réserve à chacun en fonction de ses actes, bons ou mauvais. Les bons croyants sont récompensés à la fin de leurs luttes pour le bien qu'ils ont fait cependant que les méchants sont punis à cause du mal commis. Dans le texte, ainsi en est-il de Sekitondo qui est porté disparu lors d'une opération de coupe de bambous qu'il avait organisée avec ses hommes sur les terres du chef Lukara. On pense que c'est ce dernier qui l'a fait disparaître mais comme son corps n'a jamais été retrouvé, aucune action en représailles, selon les coutumes, ne pouvait être entreprise. Et le romancier d'écrire : « Par une ironie cruelle du sort, l'homme qui s'était fait le tenant intransigeant des coutumes du talion, ne devait même pas avoir le bénéfice de la *vendetta*, parce que la coutume absolvait le chef. »³⁴⁵ L'auteur se sert de la mort de Sekitondo pour insinuer qu'une sorte de châtement divin qui ne dit pas son nom a été infligé à ce farouche opposant à la vocation chrétienne sur l'île. Dans le souci d'échapper à cette rétribution divine, les croyants essayent autant que faire se peut de réparer leurs torts sur cette terre. L'enseignement de la rétribution divine induit en fait la thématique de la réparation. On en a l'illustration avec le personnage de Lwakana. Lorsqu'il prend pleinement conscience du mal qu'il a causé à la famille de Cosma-Benda en assassinant

³⁴³ *Ibid.*, p. 48

³⁴⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 124

³⁴⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 239

Joanny, il va chercher à « réparer » sa faute en se proposant de remplacer Ntulo, le gendre de Cosma qui avait été recruté pour le portage. C'est même très clairement exprimé dans son propos en ces termes :

Écoute, parrain ; depuis longtemps je cherche une occasion de m'acquitter de ma dette envers toi et envers vous tous. Le prêtre nous a dit, avant le baptême, de réparer selon notre pouvoir les torts que nous avons pu causer. J'y ai souvent pensé ; j'ai cherché longtemps. Souvent j'ai pleuré sur la tombe de Joanny, quand je montais à la Mission et je l'ai prié de me donner l'occasion de réparer...³⁴⁶

Puis d'ajouter ceci après la tentative d'objection de son parrain à ce départ : « oui et parce que je veux être bon chrétien, j'ai voulu profiter de la première occasion qui m'est offerte pour couvrir ma grande faute. »³⁴⁷ Qu'il ait utilisé les termes de « réparer » et de « couvrir » ses « torts » et sa « grande faute », Lwakana fait écho à cet enseignement biblique de la réparation qui était aussi un enseignement catéchétique : « Le prêtre nous [l']a dit, avant le baptême ». Il tient à cette réparation et dit l'accomplir pour le rachat de sa faute et être bon chrétien. Ici en l'occurrence, cela se fait au prix de la vie de Lwakana. À l'article de la mort, c'est toujours cela qu'il porte comme une obsession et consolation en se confiant à l'abbé Jean : « Oui, Disma-Lwakana, l'assassin de Joanny et filleul de Cosma. J'ai payé. Père, mais je meurs content. Aidez-moi, Père, à mourir »³⁴⁸ Le fondement théologique d'une telle présentation de la réparation dans la vocation chrétienne de l'époque était pour le pécheur de se purifier, de « payer » déjà sur terre pour ses péchés afin que cela ne lui soit plus reproché par Dieu.

Cosma-Benda aussi a été dans une démarche de réparation après son scandale d'appel à la *vendetta*. On le voit tout mettre en œuvre pour se racheter aux yeux de Dieu, du Père Jean et des autres chrétiens en protégeant le prêtre quant à la tentative d'assassinat qui était fomentée contre ce missionnaire lors de la corvée de bois pour la Mission. Également, il soustrait Lwakana à temps de l'emprise de Sekitondo et de Lukara qui cherchaient sa mort. La prise de conscience de Cosma-Benda est réelle sur la gravité de sa faute et cela l'a amené à demander la confession. Il se confie au prêtre en ces mots : « J'ai manqué l'autre dimanche à mon Dieu et à toi, Père. J'ai donné un scandale dont je porte les conséquences »³⁴⁹. Puis, son confesseur l'a rassuré avec cette parole : « - Tout cela est pardonné et oublié ».³⁵⁰

Le pèlerinage comme notion engageant le départ et le cheminement est aussi un thème qui traverse l'écriture romanesque de la vocation chrétienne dans cette oeuvre. Lwakana

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 247

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 247

³⁴⁸ Felix Dufays, *Le Calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 249-250

³⁴⁹ Felix Dufays, *Le Calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 178

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 178

accepte de se couper de sa mère et de ses proches pour partir comme porteur en lieu et place de Ntulo. Ce départ qui marque son détachement vis-à-vis de sa propre vie le conduira à la mort. L'abbé Jean part de sa Mission pour accomplir une autre mission. Ce faisant, il manifeste véritablement la vie d'itinérance qui caractérise la vocation chrétienne sur la terre. C'est l'image type de l'Église terrestre formée de tous les chrétiens qui sont en pérégrination ici-bas ; en comparaison de l'Église du Ciel composée des Saints qui est dite l'Église triomphante. C'est la dynamique même de la vocation chrétienne de ne jamais chercher à être immobile et figée mais plutôt d'être continuellement en changement, en marche. Bref, c'est précisément cela la conversion, c'est cela également la véritable voie de la félicité céleste à laquelle aspirent tous les croyants. Dans le texte des Béatitudes de Matthieu,³⁵¹ André Chouraqui traduit fort bien à propos le mot « bonheur » non par « heureux » ou « bienheureux » mais plutôt par « en marche ». Il situe à juste titre le bonheur du chrétien dans un devenir et un changement et non dans une immobilité ou un état de passivité. Pour Cosma-Benda et Lwakana, à plusieurs reprises, le narrateur représente leur vocation chrétienne comme un perpétuel changement, un pèlerinage qui focalise sur les moments qu'ils passent sur la tombe de Joanny : « Depuis le pèlerinage à la tombe du fils, où ensemble ils avaient prié, l'aube d'un jour nouveau s'était levée sur son âme. Déjà, il revivait dans une espérance plus proche en Celui qui refait des âmes nouvelles. »³⁵² La vocation chrétienne de Cosma-Benda dans le roman est essentiellement une démarche de continuelle conversion. Cela se passe dans l'effort continu et soutenu de vivre une expérience douloureuse de transformation intérieure de son propre être humain et spirituel. Forgeron de profession, cette activité artisanale du héros du roman est en quelque sorte une synecdoque de sa conversion. Dit autrement, la vocation chrétienne de Cosma-Benda est un perpétuel changement, une continuelle transformation de l'Adam terrestre qui doit prendre la figure de l'Adam céleste au terme de ce parcours de foi ; tout comme l'est son travail de forgeron qui transforme sans cesse le fer dans une finalité bien précise.

Enfin, il y a autour du calvaire et de la mort, la convocation de cette thématique johannique de l'Heure, en référence à l'Heure de Jésus qui ne comporte aucune référence temporelle. Tout lecteur avisé des textes johanniques dans le Nouveau Testament sait que la terminologie de son évangile est particulière. En lisant le paragraphe suivant, il ne pourra qu'y voir une intertextualité biblique évidente autour du mot « heure » :

³⁵¹ Mt, 5, 3-12

³⁵² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 240

Tout à l'heure, quand Ntulo l'avait quitté, sur l'appel de la foule, il s'était senti défaillir, parce que l'heure était arrivée du sacrifice définitif. Sa résolution prise, il savait bien que cette heure devait venir, mais au plus intime de nous-mêmes, nous espérons toujours l'obstacle qui nous dispense de faire ce que nous avons promis³⁵³.

C'est là une référence à l'« Heure » johannique, où l'« Heure » de Jésus est l'étape définitive et décisive de l'accomplissement. Cosma-Benda savait que l'intervention de Ntulo allait faire basculer le procès sur la libération de Lwakana. Ce serait un accomplissement et lui n'aura, sur la base du verdict de la Cour qu'à le récupérer. Effectivement, une fois la sentence prononcée, il dira : « - Cet homme m'appartient ». ³⁵⁴ Ainsi, cette libération de Lwakana de la menace de mort qui planait sur lui est capitale car elle rend possible tout le reste du processus de cheminement vocationnel du bourreau et de la victime. En conclusion, j'établis le constat que c'est à dessein que l'auteur fait intervenir beaucoup d'éléments de l'enseignement biblique pour structurer dans son œuvre la vocation chrétienne des principaux personnages africains.

2.3 Approches critiques des représentations de la vocation chrétienne dans *Le calvaire de Cosma-Benda* et dans les écrits missionnaires à l'époque des fondations et de l'expansion des missions

2.3.1 L'acculturation, une approche missionnaire problématique pour la vocation chrétienne

Au premier abord, pour le lecteur, au sujet des Africains et de leur « paganisme », il y a dans ce roman missionnaire une certaine quête d'objectivité qui tranche avec le discours tenu et entretenu jusque-là dans les écrits non-fictionnels des missionnaires-pionniers du corpus. C'est donc le mérite incontestable de cette fiction romanesque dans laquelle l'auteur s'efforce de tenir sur ses chrétiens, tout comme sur d'autres Africains qui ne sont pas de son bord religieux, un discours qui se veut respectueux de leur personne et de certains aspects de leurs coutumes. Très pondéré dans sa paroisse, il ne cherche pas non plus à porter un regard moralisateur de « civilisé » sur les mœurs de ces peuples que les représentations de la bibliothèque coloniale stigmatisaient par des termes très dépréciatifs et condescendants. L'auteur se sert de son narrateur pour utiliser beaucoup d'images et de métaphores de l'univers africain dans cette œuvre romanesque de la littérature missionnaire. Il cherche à rendre compte d'un vécu pastoral dans un milieu étranger à sa culture d'origine. Le lecteur perçoit dans son écriture une certaine préoccupation de rendre au mieux la conception que ce

³⁵³ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 214

³⁵⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 213

peuple du Rwanda a du monde et comment ce peuple essaie d'habiter ce monde à la fois comme individu et comme société. Mais, l'auteur y parvient-il vraiment malgré sa volonté d'être « objectif » dans sa représentation de la vocation chrétienne ? Il me semble que non, ou du moins pas vraiment ; et cela, pour plusieurs raisons que j'expose dans la réflexion suivante.

Si l'on concentre l'analyse sur ce que l'auteur écrit sur les coutumes, on relève d'abord une sorte de paternalisme qui vicie à la base la relation humaine et pastorale que le Père Jean veut instaurer. Vis-à-vis des personnages africains en général, qu'ils soient chrétiens ou « païens », l'approche missionnaire est une approche paternaliste qui est assumée. Par exemple lorsque le Père Jean apprend que son chrétien tant aimé et apprécié veut appliquer la *vendetta*, il s'écrie aussitôt : « Mon Dieu, aidez-moi, que je le sauve de lui-même ; qu'il ne détruise pas le mystère de sa vie ! »³⁵⁵ Ce missionnaire est prêt à tout pour « sauver » Cosma « de lui-même », c'est-à-dire qu'il est prêt à l'amener à faire des choses contre sa volonté. Cette position de surplomb qui est indéniable dans les représentations missionnaires de la période coloniale en beaucoup de domaines a installé la relation des « appelants » avec les « appelés » dans une asymétrie de dominants à dominés. Les conditions d'un dialogue d'égal à égal n'ont pas été créées. La culture du missionnaire est restée en position de surplomb et ne s'est jamais placée au niveau de la culture africaine, au cas où le missionnaire admettait la notion et l'existence de cette dernière. La préoccupation du romancier reste de faire triompher la vocation chrétienne à tout prix au détriment du « paganisme ». Tout cela n'a-t-il pas créé quelques confusions ? Ces confusions sont-elles repérables dans les textes missionnaires ?

Des confusions et parfois même des contradictions, on en trouve effectivement dans ce texte comme dans ceux de la bibliothèque coloniale. Alors que l'auteur souligne à plusieurs reprises l'utilité des coutumes dans l'organisation sociale villageoise, il donne à remarquer au lecteur à son insu qu'il devient subitement sévère envers les réalités coutumières quant au rôle négatif qu'elles jouent en entravant la vocation chrétienne dans la Mission. Il parle à ce sujet de « l'âme indigène »³⁵⁶ qui est une « âme imbue de paganisme ».³⁵⁷ Lorsque Cosma-Benda est aux prises avec les « thuriféraires » du « paganisme », le discours du narrateur se charge de négativité sur « les coutumes inhumaines des ancêtres. » Et parlant du nouveau regard que Cosma-Benda porte sur les coutumes en tant que chrétien, le narrateur poursuit : « son expérience personnelle lui avait appris, à quelles profondeurs des âmes, étaient ancrées les terreurs superstitieuses ; il avait senti lui-même tout ce passé qui les enchaînait et ne veut pas

³⁵⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 155

³⁵⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 119

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 130

mourir. »³⁵⁸ Le lecteur voit également dans le roman d'autres réflexions et assertions similaires à celles-ci qui révèlent une indécision autour des coutumes ; mais avec paradoxalement la nette conviction missionnaire que le « paganisme » est « inconciliable » avec la vocation chrétienne. On lit en effet :

Leur croyance ancienne en la survivance des âmes était un terrain fécond d'entente. La divergence, inconciliable avec le catéchisme, résidait dans le rôle que leur attribuait la tradition populaire. Meticuleusement fidèles aux moindres us et coutumes de leur clan, ces êtres simples croyaient à l'intervention vengeresse des parents morts en cas de transgression ou d'oubli. Nulle loi civile ne prescrivait de sanctions [...]. Les convictions chrétiennes pouvaient aisément remplacer ces croyances héréditaires, en les épurant, en les dépouillant du rôle inquisiteur et vengeur qu'elles attribuaient à leurs disparus³⁵⁹.

On le voit, il est question de « remplacer ces croyances héréditaires » par les « convictions chrétiennes ». Cosma-Benda le forgeron devenu chrétien est en butte à ces violentes renonciations que la vocation chrétienne de type missionnaire lui impose. Manifestement, l'auteur lui-même n'est pas serein quant à ces orientations pastorales. De grandes et pertinentes questions sont posées dans le texte. Ces questions, l'auteur les pose d'une certaine façon aussi à son lecteur à travers son personnage grâce au narrateur omniscient qui nous fait entrer dans la conscience de Benda qui s'interroge ainsi :

En devenant chrétien, avait-il mesuré le fossé qui devait se creuser, toujours plus profond, entre les lois du passé qui ne voulaient pas mourir, et cette doctrine de charité, si lente à pénétrer des cœurs ulcérés ? Ce Dieu secourable auquel, dans la simplicité de son cœur, il avait donné sa foi, demandait-il en vérité cette renonciation à toutes les attaches légitimes, ce reniement de ses amitiés les plus anciennes³⁶⁰ ?

Malgré son effort de prendre en compte les coutumes villageoises pour lancer la vocation chrétienne au Rwanda, le missionnaire croit qu'il faut vraiment implanter le christianisme sur les ruines des croyances traditionnelles africaines dont il avait pourtant relevé la pertinence dans la vie des « païens ». Mais, il confond d'une part, coutumes et religion traditionnelle africaine car cette dernière est souvent désignée de « paganisme » dans le roman ; et d'autre part le fait que les coutumes s'insèrent dans une culture africaine dont l'existence est à peine reconnue et affirmée. D'ailleurs, prosélytisme de l'époque oblige, le missionnaire qui a sa culture occidentale comme référentielle, pense que le chrétien doit renier le fond des traditions s'il veut vraiment assumer sa vocation chrétienne. C'est cette posture que l'auteur fait adopter au personnage principal qu'est Cosma-Benda, le chrétien exemplaire. Or, pour devenir chrétien, l'Africain avait-t-il vraiment à le faire « au prix d'un

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 225

³⁵⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 116-117

³⁶⁰ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 108

renoncement partiel à son africanité »³⁶¹ ? Abandon de certaines pratiques barbares et inhumaines, oui ; renonciation, même partielle à « son africanité », non. On voit que même chez les plus avant-gardistes du champ missionnaire, l'espèce de dialogue qu'ils essaient d'établir avec l'Africain et la réalité de sa vie est marquée par une asymétrie. Ce qui fait que tout ce que tente d'appliquer ce missionnaire ne prendra pas en compte la culture africaine dans sa totalité. Il en choisit des éléments à sa convenance et en détruit d'autres jugés « païens » et « sataniques ». Ce qui est très dommageable dans cette approche missionnaire, c'est que cela est fait sans avoir pris le soin de connaître vraiment les réalités humaines africaines dans leur raison d'exister et dans leur logique interne. C'est de la déculturation dont j'ai déjà parlé ; ou quand c'est avec un peu de bonne foi et de souplesse comme le cas présent, c'est de l'acculturation. Or, ni déculturation, ni acculturation ne permettront de cerner l'homme africain dans la totalité de son existence avec cette forme de vocation chrétienne de type missionnaire.

La déculturation/acculturation comme approche a empêché un véritable dialogue qui aurait pu être très constructif et fructueux entre les deux cultures en lui privilégiant un monologue culturel occidental sur l'Afrique subsaharienne. C'est en cela qu'on peut critiquer l'option de ce romancier missionnaire qui a pris la *vendetta* comme une pratique « païenne » et barbare tout en l'opposant au pardon chrétien. C'est une présentation qui est un peu caricaturale des coutumes africaines qui, il faut en convenir, contenaient et contiennent encore aujourd'hui certaines pratiques violentes et dégradantes telle la *vendetta* ou l'excision ou encore la mise à mort des albinos, etc. dans certaines contrées. Le christianisme se doit de jouer effectivement un rôle de conversion pour apurer et assainir ces pratiques d'un autre âge. Mais en se focalisant sur la *vendetta* comme une pratique inhumaine qui serait l'apanage du « paganisme » africain, l'auteur semble oublier qu'il a existé et qu'il existe encore dans les États-nations du monde occidental dont il est issu, cette même pratique. Le mot *vendetta* qui est un emprunt que la langue française a fait à l'italien est une pratique qui a existé dans ce pays et dans bien d'autres. Pour affirmer le primat de l'Évangile sur les coutumes africaines, l'auteur convoque dans son roman : « les droits de Dieu, sur l'éminente supériorité de son autorité, à laquelle doivent céder toutes les coutumes, toutes les lois établies par les hommes. »³⁶² Étonnamment, cette observation semble être seulement faite à l'adresse des réalités humaines africaines alors qu'elle devrait s'appliquer aussi au monde occidental où

³⁶¹ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Felix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 227

³⁶² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 119

certaines valeurs et certaines lois ne semblent pas si « converties » que cela par le message évangélique. La peine de mort encore appliquée de nos jours dans certaines de ces civilisations dites chrétiennes ou de culture judéo-chrétienne, n'est-elle pas une sorte de *vendetta* que le camp des victimes inflige *a posteriori* à celui qu'on a jugé coupable ? Ce missionnaire-romancier est manifestement loin de voir la situation humaine dans sa globalité au-delà des distinctions de continents, de « races » et de cultures et c'est certainement pour cela qu'il fait dans son roman une cristallisation autour de la *vendetta* comme une exclusivité de la barbarie coutumière africaine. Dans le roman, il n'est question à aucun moment de la pratique de la *vendetta* dans la Bible. Or, dans l'Ancien Testament en l'occurrence, il y a la pratique de la loi du talion qu'évoquent certains textes vétérotestamentaires. Rappelons que la nouveauté radicale de pardonner à l'ennemi et même de l'aimer et de prier pour lui est apportée par le Christ. Les lois donc évoluent en fonction de l'évolution des sociétés car même dans la Bible, il a été question de la loi du talion avant le Christ.

2.3.2 De l'objectivité recherchée par les missionnaires-écrivains au constat de la subjectivité de leurs représentations

2.3.2.1 Expression d'un point de vue unidimensionnelle : satisfaire les attentes du lectorat métropolitain

Des membres du Jury du concours littéraire national du Luxembourg dont j'ai parlé au début de cette analyse, ont déploré dans ce roman missionnaire son côté « à la fois exotique et psychologique » (Antoine Bourg) ; en plus du fait « [qu']il n'y a pas le moindre rapport entre cette histoire africaine et notre pays ou notre folklore. » (Jean-Pierre Erperlding). Ces observations me paraissent plus qu'étranges puisque *Le calvaire de Cosma-Benda* est écrit avec la préoccupation d'honorer principalement les attentes du lectorat métropolitain. Certes, il met en scène des personnages africains ; mais il n'écrit pas avec l'intention d'être lu prioritairement et majoritairement par les Africains. À l'époque, très peu de « Noirs » étaient scolarisés et avaient le niveau de lecture que requiert le registre d'écriture de ce roman. En cela, je partage le constat de Frank Wilhelm lorsqu'il écrit :

Le texte du récit fait problème pour une raison linguistique. Rédigé dans un français très classique, à la syntaxe parfois exagérément compliquée, il est en décalage par rapport au niveau d'instruction de certains personnages africains. À supposer que l'auteur ait voulu s'adresser à des indigènes francophones, il est peu probable que le niveau de français de son récit ait été à la portée du plus grand nombre³⁶³.

Puis, d'ajouter : « On est plutôt tenté de penser que le public visé est européen, belge ou français, le livre étant édité en Belgique et en France ». Effectivement, certaines

³⁶³ Franck Wilhelm, « Mission, spiritualité et littérature à propos du *Calvaire de Cosma-Benda* (1946), roman rwandais du Père Felix Dufays », *Littératures africaines et spiritualité*, op. cit., p. 224

expressions et comparaisons dans le texte trahissent l'auteur sur le type de lectorat visé. On a ainsi cette expression : « C'était le coup de Jarnac » qui est complètement étrangère à l'univers des personnages africains en présence. Également pour montrer le soin que sa pastorale réservait aux jeunes et aux enfants, le narrateur-personnage dit ceci au sujet du Père Jean : « Il aimait les exercices de corps, auxquels il initiait la jeunesse, ignorante de nos jeux d'Europe. »³⁶⁴ Ces modalisations trahissent à la fois l'écrivain européen et aussi l'intention d'écriture de ce roman qui est à destination du lectorat européen. La terminologie employée dans le roman emprunte beaucoup d'images et de clichés au paradigme dominant dans les textes de la bibliothèque coloniale avec des mots ou expressions comme : « sauvage », « barbare », « esprit primitif », « êtres simples », etc. Toutes les comparaisons mettent en perspective ce qui se fait en Afrique subsaharienne par rapport à ce qui se fait en Europe. Par exemple, au détour de la description de la réaction des fiancés à l'annonce de la date de leur mariage très prochainement, l'auteur écrit :

Ceux-ci, surpris, s'étaient regardés, puis obéissant instinctivement à la coutume un peu hypocrite des fiancées de son pays, Maria s'était détournée légèrement en portant sa main à la joue. Le missionnaire ne s'y trompait pas. Ce geste était de bon ton : un geste de politesse qui remplace la rougeur au visage des pays civilisés³⁶⁵.

À tout ceci, il faut ajouter la mise en opposition binaire de l'esprit « païen » avec le message chrétien. En cela, non seulement le missionnaire s'oppose aux sorciers, mais il moque assez subtilement leur pratique. Ainsi quand le grand sorcier est consulté par un farouche opposant de la présence missionnaire dans l'île, on voit que le narrateur évoque « une hécatombe de poulets », ³⁶⁶ « un bélier » offert vainement en sacrifice par cet ennemi « imbu de superstition ». On peut multiplier les exemples qui prouvent que le roman est écrit vraiment pour répondre aux attentes d'un lectorat européen en continuant de porter dans le fond tout ce qu'avait déjà charrié la littérature coloniale et missionnaire comme représentations sur les « Noirs d'Afrique », peu importe souvent qu'ils soient chrétiens ou non.

En revanche, ce qu'il y a de déroutant dans l'écriture romanesque du Père Felix Dufays, et qui a dû perturber vraiment plus d'un lecteur européen, c'est le fait que ce roman missionnaire mette en scène des personnages chrétiens africains tels Cosma-Benda, Joanny, Maria-Chiza et Lwakana qui se hissent avec brio à la hauteur des exigences de la vocation chrétienne à la manière de véritables saints. Or, ce faisant, ils éclaircissent *de facto* la peinture noire des représentations sur les Africains à laquelle on avait si souvent habitué les Occidentaux. En outre, l'auteur s'applique à démontrer son intime connaissance des coutumes

³⁶⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 53

³⁶⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 224

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 184

en en relevant juste quelques aspects positifs. Mais son récit s'appesantit surtout sur d'autres pratiques jugées négatives en les fustigeant comme contraires en beaucoup de points à l'esprit chrétien et à la « civilisation ». En tout cas, il reste que le romancier veut montrer à son lectorat blanc qu'il connaît et maîtrise les coutumes. En témoigne par exemple cette scène de salutation qu'il décrit entre des responsables se devant de respecter les consignes des traditions :

En abordant le Père, qui s'était approché de quelques pas, il [Lukara] avança les deux bras, pour le salut familial entre chefs, mais avait les paumes des mains dirigées en bas. Ainsi, il manquait à l'étiquette ; un murmure souligna l'incorrection. Le Père hésita délibérément, regarda son antagoniste dans le blanc des yeux, et mis ses bras sur les avant-bras, qui lui étaient présentés. Force fut à Lukara de retourner ses paumes et de lui toucher les coudes.³⁶⁷

La description de la scène du procès chez le chef semble montrer que le Père a une certaine compréhension des coutumes de l'île avec la signification entre autre de la manière dont les différents orateurs doivent entrer en scène, etc. Puis, la signification de la poignée d'herbe qui est déposée au pied des juges, etc.³⁶⁸ ; l'emploi de certains mots de la langue locale tels : « askari », « Amahoro », « Urakarama », « letho », « Imana », etc. participe de cette intentionnalité à prouver sa connaissance des coutumes et de la langue. Certaines descriptions sur la gestuelle des personnages africains visent, me paraît-il, à satisfaire plusieurs attentes métropolitaines. En effet, en plus de ce qui a été évoqué pour la satisfaction des attentes exotiques de son lectorat européen qu'il connaît, il recherche aussi un effet de vraisemblance. Ainsi, avant de commencer sa déposition, Ntulo fait une démonstration de dextérité guerrière avec sa lance : « Il saisit sa lance d'une main nerveuse, l'arrache au sol, le retourne d'un geste rapide et la pique, fer en bas, aux pieds du chef, pour affirmer la solennité de sa déclaration ».³⁶⁹

Par ailleurs, et ce point me paraît capital, il veut prouver à son lectorat qu'il peut interroger les coutumes africaines parce qu'il les connaît. Ainsi, il argumente de manière à souligner l'inanité voire la monstruosité de certaines coutumes. On retrouve ce parti pris de l'auteur dans cette réflexion de Cosma-Benda, réflexion que son fils Joanny Bisimana répète : « Ils sont plus malheureux que vicieux [...] ils sont victimes d'une société qui ne sait que punir sans savoir prévenir. »³⁷⁰ Cela est dit par un personnage africain au sujet d'autres habitants de son île ! Les coutumes assureraient la perpétuation d'une telle logique de déprédations tandis que le christianisme se propose de briser ce cercle vicieux de violence

³⁶⁷ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 187

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 215

³⁶⁹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 212

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 36

subie par les individus. Contre certaines pratiques coutumières, l'auteur met une fois de plus ses propres questions inquisitrices dans la bouche de son personnage principal :

Vous les anciens, écoutez-moi : je vous ai dit ce que je pense de l'inutile vendetta, qui dresse un lit, comme vous dites, à l'esprit du disparu ! Quand je lui ai dressé ce lit, pourquoi ne dort-il pas en paix ? Pourquoi l'esprit de mon père me poursuit-il encore ? Pourquoi la lance ne sort-elle pas de ma maison ? Je l'ai vengé en fils, il n'a rien à me reprocher ; pourquoi, dites-moi, me punit-il dans mon fils³⁷¹ ?

Cette question restée sans réponse montre les limites de certaines croyances et pratiques relevant des coutumes. C'est évidemment fait à dessein par l'auteur qui écrit aussitôt après : « le chrétien, victorieux de lui-même et de ses terreurs anciennes, adorait, d'un cœur soumis, les insondables desseins de Dieu sur lui. La réponse gisait là ; mais la foule païenne se heurtait à une impasse ».³⁷² Tout est dit dans cette phrase : « la réponse gisait là ; mais la foule païenne se heurtait à une impasse » ! Ainsi, quand on a le courage d'interroger les coutumes, on a la possibilité de découvrir leur inanité. Dans le texte, est alors passée en revue une liste de quelques unes de ces incongruités en matière de représailles :

Si les mânes sont aveugles, pourquoi nous faire un épouvantail de leur colère ? Si nos ancêtres ont inventé ces croyances pour justifier la barbarie des représailles, j'ai le droit de demander quels en ont été les résultats. Qu'avons-nous empêché par notre rigide application de la coutume, pour punir, quand nous violions la coutume en sauvant la façade ? Qu'avons-nous su prémunir³⁷³ ?

Le lecteur perçoit dans cette intervention une forte implication du missionnaire-écrivain. Dans une sorte de « croisade » lancée contre les traditions africaines dans l'esprit du prosélytisme assumé de son temps, le romancier fait dire à son personnage ce que lui-même pense : les « ancêtres [africains] ont inventé ces croyances pour justifier la barbarie des représailles. » De telles paroles provenant de la bouche d'un personnage africain, pense-t-il, passent mieux que si elles étaient proférées par un Européen. Sauf que même placée sur les lèvres d'un personnage africain, cette accusation paraît toujours énorme pour le contexte et l'époque. Or, rien n'y fait, l'auteur fait évoquer à Benda tour à tour la sanction de la noyade qui est réservée aux jeunes qui sont pris en flagrant délit de débauche ;³⁷⁴ ou « aux douces menottes » des enfants, coupées et brûlées afin de lutter contre les vols.³⁷⁵ À l'évidence, en plaidant pour sa paroisse, le Père Jean plaide pour la vocation chrétienne ; pour et par le personnage de Cosma-Benda qui est exemplaire à plus d'un titre. La meilleure des défenses étant l'attaque, il s'en prend vraiment aux coutumes qu'il considère en beaucoup de domaines

³⁷¹ *Ibid.*, p. 228

³⁷² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 228

³⁷³ *Ibid.*, p. 228-229

³⁷⁴ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 229

³⁷⁵ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 229

comme son ennemi. Le romancier conclut cette séquence d'explication très polémique entre son héros et les anciens par cette réflexion :

Ainsi jusqu'au bout, le généreux chrétien était demeuré fidèle à la promesse faite au fils mourant. Il avait porté sa croix dans la longue et douloureuse montée de son calvaire. Sa foi ardente lui promettait qu'un jour prochain il pourrait dire son « Consummatum est » sur l'âme, dont il s'était chargé et qui avait failli l'écraser³⁷⁶.

Tout cela est une grande nouveauté pour le lectorat européen de l'époque qui s'attendait souvent à se voir rappeler, selon les auteurs, ce qu'il savait déjà des « Noirs » avec juste quelques nuances et faits divers croustillants. On peut donc comprendre que les membres du Jury littéraire luxembourgeois aient été déçus voire déboussolés de ne pas trouver dans ce roman, de façon notoire et évidente, les habituelles représentations de leur époque ; cependant même que cette œuvre reste fondamentalement l'expression d'un point de vue unidimensionnelle sur les réalités africaines dans une perspective qui est essentiellement occidentale.

Pour conclure, je relève que l'écriture romanesque du Père Felix Dufays est prise dans une double contrainte de lecture mémorielle où elle semble ne satisfaire vraiment personne : ni son lectorat européen d'alors, ni le lectorat africain dont le nombre grossit au fil des années. De l'accueil d'un livre qui semblait enfin trouver et valoriser une part d'humanité à des « nègres », la première génération de lecteurs africains surtout lui fera un bon accueil quand la postérité lui trouvera de plus en plus de défauts. Pierre Halen relève ces tensions du lectorat qui s'exercent sur le roman en plus de celles internes et externes qui travaillent et traversent l'écriture missionnaire de l'époque lorsqu'il écrit :

Même travaillées par une double dimension nationale – celle des métropoles en concurrence, celle des « jeunes nations » en formation plus ou moins nette, [...] les écritures missionnaires diffusent la représentation d'une solidarité alternative aux communautés strictement locales, tant en Occident que sur le terrain même de leur action³⁷⁷.

Pour Pierre Halen, une autre voie se présente comme possible entre ces deux rives qu'une telle écriture a du mal à satisfaire pleinement, c'est celle de « la représentation d'une solidarité alternative aux communautés strictement locales ». Et n'est-ce pas cela la voie de l'enseignement chrétien que la vocation chrétienne de type missionnaire n'a pas réussi totalement à montrer par son manque de neutralité et d'universalité ?

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 230-231

³⁷⁷ Pierre Halen, « introduction », *Approches du roman et du théâtre missionnaires*, Pierre Halen et Florence Paravy (dir.), Presses universitaires de Bordeaux, p. 14-15

2.3.2.2 Le prisme déformant et changeant des points de vue missionnaires sur les réalités africaines

Le paradoxe des ouvrages du corpus principal et secondaire appartenant à la bibliothèque coloniale réside au fait que les auteurs des récits et des fictions sont dans une quête d'objectivité dans leurs représentations des « Noirs » d'Afrique et de leurs modes de vie cependant que ces représentations se révèlent être l'expression même de leur subjectivité qui échoue à appréhender vraiment le réel africain. Les missionnaires-pionniers surtout, et leurs successeurs dans une moindre mesure, ont porté sur les hommes et les réalités du continent africain un regard qui déformait beaucoup de choses, si bien qu'ils ont regardé souvent pendant longtemps sans voir vraiment ce qu'ils avaient sous les yeux. Ils ont plutôt vu ce qu'ils voulaient voir du « Noir » et de sa vie afin de le faire correspondre à ce qui avait été colporté soit par les mythes, soit par les voyageurs, soit par la littérature coloniale. Ainsi, ont-ils trouvé effectivement des « sauvages », des « barbares », des « primitifs », des « naturels », etc., bref, des plus ou moins hommes « sans foi, ni loi » vivant dans le « paganisme » sous l'emprise totale de Satan. Un tel peuple ne pouvait avoir ni histoire, ni culture, ni civilisation. Ce long parcours textuel aura servi à rendre visibles et évidents au lecteur, je l'espère, le régime de vérité dominant dans la littérature missionnaire et qui est le support de bien des enjeux pour la vocation chrétienne. Ce n'est donc pas une vue de l'esprit de quelqu'un qui chercherait, par mauvaise foi, des arguments à charge au sujet de la vocation chrétienne de type missionnaire ! Mais les peuples d'Afrique subsaharienne étaient-ils vraiment sans histoire, sans culture et sans religion ?

Le Père Felix Dufays a proposé une approche qui se voulait proche de la réalité en amorçant un début de réponse sur l'existence d'une culture mais il est resté comme à mi-chemin. En effet, il affirmait par exemple que « le païen impie n'existe pas en pays noir » ;³⁷⁸ mais dans le même temps, il a considéré et combattu le « paganisme » comme un ensemble de pratiques superstitieuses et sataniques. Pour le Père Francis Aupiais, il faut reconsidérer le constat et les affirmations du monde occidental sur l'Afrique subsaharienne de fond en comble afin de revenir à une forme d'« objectivité » ; c'est-à-dire à une représentation du « Noir » et de sa culture qui soit plus en adéquation avec la réalité du terrain. Il écrit en effet :

On a eu tort de se fier uniquement aux récits de quelques voyageurs superficiels pour croire que l'Afrique Noire n'est vouée qu'à la sorcellerie. La religion des Noirs est une chose, la sorcellerie en est une autre. Les peuples ne vivent pas de magie, mais des croyances qui leur sont nécessaires pour donner des bases à leur moralité et pour entretenir en eux une certaine vie spirituelle³⁷⁹.

³⁷⁸ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 21

³⁷⁹ Francis Aupiais, *Le missionnaire*, op. cit., p. 135

Ce missionnaire invite à porter un autre regard sur les « Noirs » et sur leurs modes de vie en société. Comme hommes, ils semblent avoir les mêmes aptitudes humaines que les « Blancs » qui voyaient en eux d'autres choses que ce qu'ils sont en réalité. Avec le Père Tempels par exemple, on aura l'affirmation du génie bantou qui est capable de civilisation et de philosophie. Grâce à des missionnaires tels Tempels et Aupiais qui auront le courage de sortir des sentiers battus et de voir dans le « Noir », un prochain et un frère en humanité, les regards de plusieurs personnes vont commencer à évoluer sur les Africains « noirs ». Il est à rappeler que les philosophes des Lumières et bien d'autres penseurs avaient déjà critiqué les excès du christianisme occidental quant à la façon dont « l'autre » non-occidental était représenté et traité. Ces deux missionnaires ont pris le soin de mener des recherches sur l'organisation complexe des sociétés africaines afin de connaître le « Noir » de l'intérieur et non en se limitant à l'extériorité des choses. Il va sans dire que ramer à contre-courant le régime de vérité d'une époque telle celle de la colonisation a été très difficile pour ces pionniers qui ont œuvré sans relâche à l'adoption d'un autre regard sur les habitants d'Afrique subsaharienne. Leurs contributions conjuguées aux efforts de tant d'autres dans ce domaine participeront à une lente évolution des choses et à l'émergence d'autres discours qui donneront plus dans l'«objectivité» sur les « Noirs » et leur culture. Autrement, avant eux, la littérature missionnaire a donné beaucoup dans l'expression des subjectivités humaines et culturelles du monde occidental quand elle croyait être dans une approche objective des chrétiens africains et du « paganisme ». Dans les textes de la plupart des missionnaires-pionniers, les récits de leurs souffrances présentent souvent leurs corps meurtris, endoloris et amaigris comme des arguments d'autorité en faveur de leur bonne foi et de l'objectivité de leurs propos. Mais tout cela n'aura pas résisté pendant longtemps face à l'évolution des mentalités et des rapports de forces au fil du temps. La question se pose de savoir à quoi aura servi alors pendant longtemps le saccage de tant de réalités socio-politiques et religieuses du monde africain par certains missionnaires quand ils n'étaient même pas dans le vrai ; autrement dit en phase avec l'essence même du message évangélique ? À partir du constat dressé sur le terrain pastoral en Afrique subsaharienne, au Bénin en l'occurrence, de tout le préjudice infligé à « l'Homme noir », Francis Aupiais clamait à qui voulait l'entendre à l'Exposition coloniale de Paris que les véritables « sauvages » en Afrique ne sont pas

forcément ceux que l'on croit.³⁸⁰ On peut entendre que cela concernait les colonisateurs au premier chef, soit ! Mais cela concernait surtout les missionnaires qui étaient vraiment à la tâche avec les « Œuvres » pour transformer de fond en comble l'univers africain à l'image de la société « civilisée » du monde occidental. Tout cela est effectué dans le cadre de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne.

2.3.3 Le rôle prépondérant des missionnaires dans la naissance d'Églises africaines et dans l'émergence de nouvelles sociétés africaines

2.3.3.1 De la croissance des Églises à l'émergence de pasteurs et d'un clergé autochtones

Que ce soit dans l'Église catholique ou dans les Églises protestantes, la vocation chrétienne missionnaire a fait de très nombreux convertis au christianisme en Afrique subsaharienne parce que les missionnaires-pionniers ont vraiment pris à cœur le souci des tâches à accomplir. Au prix d'énormes sacrifices consentis et qui ont souvent détérioré à jamais des santés ou coûté la vie à des missionnaires, l'appel à adhérer au christianisme a été lancé avec détermination et abnégation, malgré les insuffisances que j'ai relevées. Dans la fiction du Père Dufays, le lecteur voit à quel point les premiers missionnaires sur l'île que sont les Pères Paul et Jean, ont peiné, essayant à la fois l'hostilité des hommes et celle de la nature africaine. Cela a fini par payer. Au niveau catholique, devant le nombre sans cesse croissant des chrétiens, les grands ensembles des vicariats apostoliques vont évoluer en préfectures apostoliques puis en diocèses avec la création canonique des paroisses sur lesquelles vont s'articuler dorénavant l'organisation pastorale. Moins le territoire géographique est grand, plus son administration par les personnages missionnaires apparaîtra plus simple à gérer. Dans *Le calvaire de Cosma-Benda*, il est constatable que les sacrifices consentis par les Pères Jean et Paul ont porté leurs fruits. Le lecteur apprend en effet ceci :

En ce 30 septembre 1916, une foule immense se presse sur le parvis, en face du grand portail central. Chrétiens et païens, amis et connaissances sont venus assister en témoins au baptême solennel des quatre-vingts élus de ce jour, qui sont alignés sur deux rangs inégaux d'hommes et de femmes³⁸¹.

Devant un tel afflux de baptisés, on comprend qu'« à la mission, on était débordé. » Cela nécessite la création d'infrastructures qui puissent contenir un tel dynamisme. On apprend encore « [qu'] une vaste église à trois nefs, couronnait maintenant la hauteur, où le P.

³⁸⁰ La France coloniale a organisé un certain nombre d'expositions coloniales : Marseille en 1922, Strasbourg en 1924, Paris en 1931 et en 1937. Ces exhibitions d'hommes et de certaines réalités des colonisés avaient pour but d'affirmer la puissance de l'empire colonial et sa mission civilisatrice envers les peuples « sauvages ».

³⁸¹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 242

Jean avait dressé sa tente, treize ans auparavant ». ³⁸² Il aura fallu donc « treize ans » pour que la moisson soit de plus en plus abondante. Plus le nombre des chrétiens augmentait, plus se posait la question du personnel missionnaire que les Métropoles avaient de plus en plus de mal à assurer. Grâce à la création de petits et grands séminaires, d'aspirants, de postulats, de noviciats et de bien d'autres structures de formation vocationnelle, les missionnaires occidentaux favorisent ainsi l'émergence de pasteurs et d'un clergé autochtones, conformément aux recommandations pontificales et des Églises protestantes. En Afrique subsaharienne, selon les Églises, les régions et les pays, les fortunes sont diverses. L'abbé Maurice Briault note à ce sujet ceci dans son livre :

Au Gabon la première ordination de prêtre n'eut lieu qu'après plus de 500 tentatives échelonnées sur l'espace de cinquante ans (1849-1899). Ce clergé indigène est aujourd'hui un appoint notable en beaucoup de Missions et un assez bon nombre de ces prêtres noirs ont fait les noces d'argent de leur ordination. La présence de ces prêtres originaires du pays a sensiblement accru l'influence des Missions et elle a permis, en bien des points, de compléter leur information sur les choses du pays, les ressources des langues, les traditions des tribus³⁸³.

Les Églises protestantes ont connu aussi un essor considérable en Afrique subsaharienne, donnant naissance à plusieurs autres Églises que souvent les fondateurs eux-mêmes ont du mal à encadrer et à canaliser. Certaines de ces Églises seront même considérées de sectaires en considération du contenu dogmatique de leur enseignement et surtout de leur mode de fonctionnement très fermé. Ces considérations ne sont pas le propos de cette analyse littéraire qui considère que tout cela traduit une forme d'adhésion au christianisme.

2.3.3.2 Le rôle prépondérant de la vocation chrétienne dans l'avènement des nouvelles sociétés africaines

La colonisation et la christianisation de l'Afrique subsaharienne ont entraîné, indéniablement, la naissance de nouvelles sociétés africaines. Qu'elles aient été jugées bonnes ou mauvaises par les intéressés eux-mêmes au moment des faits ou par la postérité, cela relève d'une autre problématique qui n'est pas vraiment mon propos dans cette thèse. Le constat est là : sous l'effet des multiples changements apportés par cette rencontre des missionnaires occidentaux, les sociétés africaines ont opéré de véritables et profondes mutations. Il s'avère que les œuvres missionnaires (éducation, santé, aide caritative aux plus démunis, etc.) qui ont joué un rôle primordial dans la proposition de la foi chrétienne aux

³⁸² Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 241

³⁸³ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 301

Africains jouent également ce même rôle déterminant dans la naissance de nouvelles sociétés africaines.

Dans le sens de l'assistance aux personnes faibles et sans défenses dans la société, beaucoup de missionnaires luttèrent résolument contre l'esclavage pratiqué aussi bien par les Arabes, les Occidentaux et certaines chefferies africaines. Plus d'une fois, des missionnaires se sont opposés aux abus coloniaux en prenant la défense des plus faibles ou quand ils ne pouvaient faire autrement devant la cupidité des marchands de chair humaine, ils rachetaient des esclaves, à majorité des enfants et des femmes. Pendant la colonisation, certains missionnaires se sont retrouvés enfermés dans les prisons coloniales ou même expulsés des colonies à la demande des autorités administratives. La lutte des missionnaires en Guinée Supérieure et dans bien d'autres régions contre les rituels des sacrifices humains et d'autres pratiques inhumaines telle l'anthropophagie sont connues. Tout cela a indéniablement apporté des changements dans la vie des hommes et l'organisation sociale au fil des années.

Mais c'est le système éducatif surtout qui installe en profondeur l'organisation et la culture occidentales en Afrique subsaharienne. En effet, dès le bas âge, les écoles primaires puis secondaires forment garçons et filles à des façons de faire et d'appréhender le monde selon des schémas de type occidental. Les universités poursuivent et approfondissent cette formation des futures élites africaines. Les établissements de religieux et de religieuses, selon que ce soit des internats ou des externats, dans de nombreux pays africains sont réputés et recherchés pour la qualité de leurs enseignements. Qu'on y délivre un enseignement religieux ou non, la simple présence des valeurs chrétiennes dans l'enseignement et les centres de formation de type occidental grâce à des missionnaires et à des laïcs « blancs » aux côtés des jeunes et des enfants est déjà une forme de contribution de la vocation chrétienne dans ces changements sociétaux. Autrement dit, la simple présence à travers une manière d'être qui porte et reflète la vie évangélique est aussi l'exercice de la vocation chrétienne visant à la transformation de la société africaine d'alors qui était structurée et organisée différemment.

2.3.4 La vocation chrétienne et la question de la culture africaine : quelques points de vue de missionnaires à la veille des indépendances africaines

Les analyses précédentes avaient pour but d'aider le lecteur à réaliser que de façon paradoxale, la vocation chrétienne de type missionnaire s'est déployée en Afrique subsaharienne en déniait aux Africains leur culture pour leur imposer la « civilisation ». Sous le prétexte de cette « civilisation », c'est la culture occidentale qui fut présentée comme le support légitime et naturel de la foi chrétienne par les missionnaires. La vocation chrétienne s'est déployée en faisant de la déculturation et de l'acculturation des principes pastoraux

d'implantation en Afrique. Avec ce que tout cela implique comme adaptation continuelle et comme contradiction parfois vis-à-vis du contenu du message évangélique enseigné aux néophytes et aux chrétiens, les personnages missionnaires ne sont pas exempts de critiques. En plus de certains philosophes qui se sont très tôt élevés dans le monde occidental contre une telle approche du monde africain par les évangélisateurs, ce sont aussi et surtout d'autres missionnaires et d'autres chrétiens occidentaux de bonne foi qui vont alerter sur les travers d'une telle représentation des hommes et des choses. Ces défenseurs d'un regard occidental exempt de préjugés et de stéréotypes sur les Africains seront progressivement suivis en cela par les nouvelles élites africaines que le système colonial et missionnaire avait bien formé à exercer leur esprit critique. Certains missionnaires vivront très mal ces critiques et d'autres s'en réjouiront en changeant à la fois leurs perceptions des choses et leur façon d'agir. Mais je relève qu'il y avait déjà de plus en plus une double contrainte qui se manifestait et qui allait *crescendo* vers un changement rapide des choses. D'abord au sein de l'Église catholique, la considérable influence des évolutions enclenchées par l'encyclique *Maximum Illud* (1919) qui faisait constater aux missionnaires les différentes dérives de certaines pratiques pastorales, dérives qui desservaient de plus en plus la cause du christianisme, s'est déclinée comme un mouvement de fond parti pour changer les méthodes d'évangélisation du continent.

Dans la société civile, des accélérateurs politiques et sociaux sont concomitants de la Première Guerre mondiale, puis de la Deuxième qui ont marqué nettement l'éveil progressif des peuples africains qui interrogeaient de plus en plus fortement certaines incohérences du rapport missionnaire aux cultures des pays de mission. Au plan littéraire, la négritude et bien d'autres mouvements de lutte pour la libération intégrale des peuples dominés, ont constitué des moyens de pressions redoutables pour un net changement de l'ordre établi.

Conclusion du chapitre 2 de la première partie

Ce parcours textuel a permis de jeter un éclairage particulier sur les représentations de la vocation chrétienne dans la fiction romanesque de l'abbé Felix Dufays. Le lecteur y découvre que la pastorale menée par le Père Jean est celle d'un curé établi dans la Mission dont il est l'un des Pères fondateurs. Les représentations de la vocation chrétienne dans cette communauté s'inscrivent dans une appréciation de l'action d'évangélisation sur une décennie environ, pour montrer comment des sacrifices consentis permettent la réalisation de conversions chrétiennes exemplaires parmi les autochtones. Force est de constater avec lui que la vocation chrétienne est une entreprise de foi, une entreprise humano-divine qui se mène sur le temps long afin de pouvoir imprégner le tissu humain et les « coutumes » des appelés.

Même s'il n'a pas vraiment pris en compte les « coutumes » comme un facteur culturel africain incontournable, ses principaux atouts pour cet appel à la conversion de ses chrétiens et non-chrétiens au christianisme sont la patience, la persévérance et l'exemplarité de vie qu'il a donnée en plus de la prédication des conseils évangéliques. Dans le roman, sa pastorale consiste à donner surtout des orientations et à prodiguer un accompagnement assidu et avisé aux chrétiens les plus exemplaires de sa Mission que sont Cosma-Benda, sa famille et Lwakana autour de la non-application de la *vendetta*.

En considérant à la fois les difficultés et les consolations du personnage du Père Jean, le lecteur retient que dans cette mission, la vocation chrétienne est effectivement accueillie par les uns, rejetée par les autres, quand elle ne suscite simplement de l'indifférence. La vocation chrétienne qui se déploie dans *Le calvaire de Cosma-Benda* est beaucoup axée sur ce continuel appel à la conversion au Christ dans le concret de la vie quotidienne. Cet appel déborde celui qui est fait dans le contexte d'un premier appel. Cette perpétuelle conversion se joue autour du personnage de Cosma-Benda qui vit l'épreuve de sa foi dans la mort de son fils assassiné. Mais ce dernier ne peut pas être vengé dans le sang par son père car l'Évangile lui demande de pardonner au meurtrier de son fils et de l'aimer. Il y consent au prix d'énormes sacrifices sur lui-même et va jusqu'à obtenir la conversion de Lwakana dont il sauve ainsi l'âme, *in extremis*.

Conclusion de la première partie

Je me suis appliqué dans cette première partie à analyser les textes du corpus et à apporter une lecture critique quand il le faut afin de faire apparaître au lecteur les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne par les missionnaires-pionniers surtout, et par leurs successeurs dans une moindre mesure pendant la colonisation. Ma réflexion s'est ainsi employée à démontrer comment ces enjeux implicites ou explicites dans les textes ont poussé les missionnaires à l'adoption de pratiques pastorales basées respectivement sur la déculturation et l'acculturation sous le prétexte de « civiliser » progressivement les « Nègres » de manière à les rendre aptes à accueillir la foi chrétienne. Ainsi, que ce soit dans les récits d'ouvrages non-fictionnels (chapitre 1) que dans les représentations fictionnelles du roman du Père Dufays (chapitre 2), le lecteur a pu voir que la question culturelle est la véritable lame de fond qui traverse la vocation chrétienne de type missionnaire dans la lutte que ces évangélistes opposent au « paganisme » et à son éradication pour l'implantation de la « civilisation » et du christianisme sur ses ruines. Que ce soit en Afrique australe, centrale et occidentale, le lecteur retrouve dans les ouvrages du corpus beaucoup d'éléments de

convergence à la fois sur l'accueil, le rejet ou l'indifférence des Africains vis-à-vis de la vocation chrétienne ; et ce, malgré les différences de lieux et de circonstances de ces appels missionnaires au christianisme.

En effet, tout lecteur des textes non-fictionnels ou fictionnels de la bibliothèque coloniale finit par constater que le paradigme dominant n'est autre que l'asymétrie dans les rapports entre les appelants et les appelés. Deux moments peuvent être observés : à l'époque des missionnaires-pionniers, les évangélistes arrivent en Afrique subsaharienne avec tout un vocabulaire dépréciatif sur les hommes à qui ils viennent annoncer le message du salut. Une double contrainte s'impose à eux : il leur faut « civiliser » ces « sauvages » afin de les rendre aptes au christianisme. Que ce soit donc dans le chapitre 1 tout comme dans le chapitre 2, quels que soient les personnages missionnaires en présence, la logique de la vocation chrétienne est une « déculturation » : elle est violente et radicale en ses débuts (*tabula rasa*) ou un peu plus modérée chez certains progressistes vers le début du XX^e siècle (acculturation) à travers toujours le paradigme dominant de « civiliser » et christianiser. Des mises en garde contre de tels excès missionnaires sont formulées par la hiérarchie chrétienne. Mais, outre ces rappels des principes missionnaires par les plus hautes autorités, de plus en plus de voix s'élèveront après les années 1920 pour critiquer ces logiques et ces manières de proposer la vocation chrétienne qui ne sont en conformité ni avec l'humanisme, ni avec l'esprit du christianisme.

DEUXIÈME PARTIE. Perceptions et représentations africaines de la vocation chrétienne de la période coloniale comme une entreprise d'aliénation et d'asservissement : expressions des critiques et des revendications pour défendre la culture des évangélisés dans les textes littéraires

Introduction de la deuxième partie

En contexte colonial, la littérature africaine europhone³⁸⁴ établit véritablement son acte de naissance par une prise de parole qui s'inscrit dans les représentations du monde et des réalités africaines à partir du point de vue d'écrivains africains, résolus à dire les maux des « Noirs » avec des mots propres au « génie nègre ». Autrement dit, c'est quand les écrits littéraires africains cessent notoirement d'être des imitations des littératures de la bibliothèque coloniale qu'ils se constituent vraiment en littérature africaine en s'investissant pleinement dans l'expression des problèmes africains et dans la défense des colonisés face à la domination des colonisateurs³⁸⁵. Le roman s'imposa dès les débuts comme l'une des formes privilégiées par les écrivains africains pour exprimer à la fois leurs interrogations et leurs critiques concernant la colonisation principalement, et la vocation chrétienne de type missionnaire pour quelques uns d'entre eux. En effet, au premier chef, ce n'était pas le christianisme qui était dans la ligne de mire des romanciers et écrivains africains. Leur principale cible, me semble-t-il, c'était le système colonial. Comment la littérature africaine naissante se sert-elle principalement de la fiction pour interroger et critiquer les représentations et les méthodes missionnaires autour de la proposition de la vocation chrétienne ? Pourquoi malgré ces critiques, de nombreux Africains vont-ils devenir chrétiens et continuer à leur tour dans le même temps à faire de nouveaux convertis ? Que reproche-t-on vraiment aux personnages missionnaires ?

Ce sont à toutes ces questions que je tente de répondre dans les deux chapitres qui composent cette deuxième partie en partant principalement des œuvres suivantes : *L'homme qui marchait vers le soleil levant*,³⁸⁶ de Thomas Mofolo, *Un sorcier blanc à Zangali*³⁸⁷ de René Philombe, *Les dépossédés*³⁸⁸ d'Aké Loba ; la pièce de théâtre : *Béatrice du Congo*³⁸⁹ de Bernard Dadié, *Le Pauvre Christ de Bomba*³⁹⁰ de Mongo Beti, *Le roi miraculé*³⁹¹ de Mongo Beti et *l'harmattan*³⁹² de Sembène Ousmane. . D'abord dans le premier chapitre de cette partie, j'analyse la perception et les appréhensions africaines face à la vocation chrétienne de type

³⁸⁴ Lire à propos de ces littératures africaines de langues europhones l'intéressant article de Hugues Diby et de Maframa Ouattara : « Les littératures africaines de langues europhones et leur désir d'Afrique », *Fabula* <https://www.fabula.org/acta/document13248.php>

³⁸⁵ Au moins l'intention est affichée même si cette imitation n'est pas pour autant radicalement et définitivement abandonnée.

³⁸⁶ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, Bordeaux, éditions confluences, 2003

³⁸⁷ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé, Clé, 1969

³⁸⁸ Aké Loba, *Les dépossédés*, Nivelles, Editions de la Francité, 1973

³⁸⁹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970

³⁹⁰ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine, 1976

³⁹¹ Mongo Beti, *Le roi miraculé*, Paris, Éditions des peuples noirs ; 1958

³⁹² Sembène, Ousmane, *L'harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1980

missionnaire en fixant l'année 1920 comme un marqueur historique fort de la naissance d'un profond mouvement de remise en cause de l'ordre occidental établi dans les colonies au sortir de la Première Guerre mondiale. Ensuite dans le deuxième chapitre, j'étudie les formes de tensions, de contestations et de revendications de plus en plus croissantes à l'encontre de la vocation chrétienne qui est accusée de saccager la culture « nègre » afin de pouvoir s'implanter. Le tournant des années soixante avec précisément les indépendances africaines en 1960 dans l'empire colonial français, et en 1965 avec le Concile Vatican II sert dans mon analyse comme l'horizon qui marque à la fois le sommet et le couronnement d'une sorte de confrontation des récits et des représentations entre l'Occident et l'Afrique subsaharienne.

CHAPITRE 1 : perceptions et appréhensions de la vocation chrétienne par les Africains pendant la colonisation

Introduction

Dans la première partie de mon travail, les analyses menées ont renseigné le lecteur sur l'idéal occidental chrétien qui animait les personnages missionnaires à porter à tout prix l'Évangile en Afrique subsaharienne. Avec toutes leurs bonnes volontés, ils accourent, malgré les dangers, vers les « Noirs » d'Afrique pour assurer leur salut en leur proposant la foi chrétienne qui va de pair, selon eux, avec leur « civilisation ». En partant du corpus d'étude de textes de la littérature missionnaire, plusieurs scènes et actions présentaient ou représentaient la vocation chrétienne selon le point de vue exclusif des évangélistes européens. J'analyse à présent les représentations de la vocation chrétienne missionnaire du point de vue des Africains ; c'est-à-dire à partir du regard de ceux-là même à qui s'adresse la vocation chrétienne. La plupart des romanciers africains du corpus n'ont pas écrit leurs ouvrages au moment même des faits. Le regard est rétrospectif mais qui veut rendre compte, à sa manière, de la vision et de la parole d'Africains sur des événements qu'ils semblent avoir plus subis que choisis de vivre. Il est judicieux à ce propos de rappeler que la première parole « libre » et engagée d'un « Noir » qui représente le fait colonial à partir du point de vue des « Noirs » est *Batouala* du martiniquais René Maran en 1921.

Ainsi, dans ce chapitre, je me propose de considérer la vocation chrétienne selon le point de vue de trois romanciers et d'un dramaturge du continent africain dans les ouvrages suivants : *L'homme qui marchait vers le soleil levant*,³⁹³ de Thomas Mofolo, *Un sorcier blanc à Zangali*³⁹⁴ de René Philombe, *Les dépossédés*³⁹⁵ d'Aké Loba ; et la pièce de théâtre : *Béatrice du Congo*³⁹⁶ de Bernard Dadié. Dans l'écriture de ces auteurs, comment les personnages africains dans des œuvres fictionnelles perçoivent-ils le personnage missionnaire qui est porteur de l'appel à la conversion au christianisme ? Que comprennent-ils de cet appel à devenir chrétien ? Quelle(s) réponse(s) ou objections émettent-ils à cette vocation chrétienne ? C'est à ces différentes questions que les lignes qui suivent s'attachent à proposer des éléments d'éclairage en partant des trois grands titres suivants qui portent mon argumentation. Je procéderai d'abord à une situation d'ensemble des ouvrages dans leur contexte historique et de la manière dont la vocation chrétienne s'y inscrit ; je m'emploie

³⁹³ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, Bordeaux, éditions confluentes, 2003

³⁹⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé, Clé, 1969

³⁹⁵ Aké Loba, *Les dépossédés*, Nivelles, Editions de la Francité, 1973

³⁹⁶ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970

ensuite aux analyses textuelles sur la perception et les appréhensions africaines de ces appels à la conversion. À la fin, je formulerai des critiques sur toutes ces représentations de la vocation chrétienne dans les différentes œuvres étudiées.

1.1 Situation d'ensemble de la vocation chrétienne dans les œuvres : résumé, structuration et contextualisation

1.1.1 *L'homme qui marchait vers le soleil levant* de Thomas Mofolo

Dans l'homme qui marchait vers le soleil levant de Thomas Mofolo, c'est l'expérience de la quête de Dieu par Fékisi qui constitue l'essentiel de la trame narrative de l'œuvre. Ce Bassouto à nul autre pareil au Lesotho répugne à mener la vie de débauche et d'excès de sa tribu dont les rapports humains sont dominés par la violence et le mépris de la vie d'autrui. Obéissant à l'appel d'une Voix, il quitte avec beaucoup de peine son troupeau de vaches et les siens pour rechercher la paix et la félicité que Dieu promet à ceux qui vivent pleinement du Bien. Sa marche vers l'Orient le conduit au bord de la mer où il tombe sur un bateau de commerçants européens qui l'aident à traverser l'océan pour se retrouver dans le pays de Ntsoana-Tsatsi. À noter que c'est pendant cette traversée qu'il entend parler du christianisme pour la première fois et est initié à cette religion d'amour grâce à la Bible qu'il reçut en cadeau et aux explications de ses hôtes chrétiens. Le roman se termine sur l'expérience mystique que vécut Fékissi. En effet, il a une apparition de Jésus-Christ pendant une célébration publique dans une église avec des pasteurs protestants et d'autres chrétiens. Fékisi réalise le rêve de sa vie lorsqu'à sa demande d'aller sans délai au paradis, il est « transfiguré » en se consumant dans le divin. Son corps sans vie est retrouvé dans l'église cependant que son âme s'était déjà envolée au Ciel.

Quant à la structuration textuelle du livre par Thomas Mofolo, elle se présente en 12 chapitres avec un titre spécifique et une illustration humaine ou animale juste en-dessous du titre du chapitre. C'est seulement après qu'intervient l'écriture textuelle à proprement parler. L'ouvrage comprend à la fin une table des matières, en quatrième de couverture le résumé du livre, un encart biographique sur Thomas Mofolo et une phrase sur le travail d'Alain Ricard et Paul Ellenberger à rendre disponible et accessible en français « cette œuvre singulière et hautement significative des liens complexes de l'Afrique et du christianisme ».

À la suite de cette présentation de la structure de l'œuvre, il convient de rappeler que le titre : *L'homme qui marchait vers le soleil levant* est la traduction française de Victor Ellenberger du titre original en sesotho de : *Moeti oa Bochabela*. En effet, publié en 1907 par Thomas Mofolo par *Morija Sesuto Book Depot*, ce texte était déjà même paru « en feuillets

dans le *Leselinyana* »³⁹⁷ qui est le journal des missionnaires, sous le titre suivant : *Le voyageur de l'Orient*.³⁹⁸ Pour Alain Ricard, *Moeti oa Bochabela* est certainement le premier roman publié en Afrique dans une langue africaine³⁹⁹. L'édition du 07 octobre 2003 sur laquelle je travaille comprend une introduction par Alain Ricard sur l'originalité de l'ouvrage, un Avant-propos par Paul Ellenberger qui a revu et corrigé la traduction française de Victor Ellenberger.

Grâce aux travaux de recherches d'Alain Ricard sur ce livre de Mofolo, on en sait davantage sur l'auteur, le contexte socio-politique et religieux, et l'intention d'écriture de cet ouvrage qu'il qualifie de « premier roman africain ». Thomas Mofolo⁴⁰⁰ est un des employés de la Mission de Morija pour y avoir été formé par les missionnaires protestants français dont Casalis, Arbousset et Daumas ont été les prédécesseurs. Le cadre géographique de l'intrigue romanesque est le Lesotho de la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles qui était beaucoup plus grand que l'actuel Lesotho. Publié en 1907 après la terrible guerre des Boers de 1902 et dans un contexte de bouleversement religieux avec l'apparition « des Églises africaines, éthiopiennes et sionistes »⁴⁰¹ au Natal, le livre est en fait traversé par beaucoup d'influences et d'expériences humaines et religieuses. À ce propos, même si Alain Ricard conteste à Tim Couzens⁴⁰² que *Moeti oa Bochabela* ait été inspiré du *Pilgrim's Progress* de Bunyan, il m'apparaît, à la lecture de ces deux œuvres, très difficile de récuser cette filiation d'écriture quant à son fort ancrage moral autour de l'opposition allégorique du Bien et du Mal. Les nombreux contacts de Mofolo avec les pasteurs protestants lui ont certainement permis de lire ce livre de son illustre prédécesseur protestant calviniste et d'en avoir été profondément influencé ; tout comme ont dû l'influencer au cours de ses voyages au Natal les expériences religieuses naissantes visant à une « africanisation » du christianisme. En tout cas, dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, perçoit une sensibilité religieuse visant à intégrer les réalités africaines dans le christianisme. Mais cela vient comme une greffe à la matrice d'écriture de ce roman qui est d'abord et avant tout une quête de conversion mystique qui s'opère dans une inlassable lutte entre le Bien et le Mal. L'auteur, en décrivant la marche initiatique de Fékisi vers la conversion véritable après sa conversion au christianisme,

³⁹⁷ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 15

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 15

³⁹⁹ Note pour approfondir cet aspect, voir Alain Ricard, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 10-18 ; et *Le sable de Babel. Traduction et apartheid*, Paris, CNRS Editions, 2011 p. 184-188

⁴⁰⁰ Thomas Mofolo est né en 1876 et est mort en 1948

⁴⁰¹ Alain Ricard, *Le sable de Babel. Traduction et apartheid*, op. cit., p. 185

⁴⁰² Lire Tim Couzens, *Murder at Morija*, Johannesburg, Random House, 2003

n'explore-t-il pas la puissance de la démarche personnelle et libre du croyant au détriment des Églises et des cheminements spirituels de groupe ?

1.1.2 *Un sorcier blanc à Zangali* de René Philombe

Dans ce roman, le Père Marius est un personnage missionnaire qui se porte volontaire auprès de son évêque pour l'évangélisation de Zangali, un village beti réputé très dangereux au Cameroun. Au grand désespoir de Kuya et de Tumbé qui profitaient plus de son aura et de sa couverture sociale qu'ils n'étaient vraiment chrétiens, ce missionnaire s'en va à Zangali accompagné de leur fils Azombo Étienne. Mais la route de Zangali est très dangereuse car dans les villages à traverser, on ne veut entendre parler ni du christianisme, ni du missionnaire blanc. C'est alors que ce prêtre est amené, lors d'une escale dans le village de Pala, à se faire passer pour le commandant afin d'échapper à la mort. À partir de Pala, Andela, une jeune fille fera dorénavant partie du voyage car elle a été offerte en cadeau à l'hôte de marque en vue d'un futur mariage. Même si le missionnaire a fini par révéler sa véritable identité, rien n'y fait, la jeune fille reste sous sa responsabilité. C'est flanqué d'Azombo Étienne et d'Andela qu'il arrive à Zangali. Pour le voir mourir à petit feu et non pas le tuer directement au risque de s'attirer les représailles du vrai commandant, les villageois l'installent hors du village sur un terrain mal famé. Ne le voyant pas mourir, les autochtones voient en lui un sorcier blanc qui vient défier et mettre en péril les dieux protecteurs du village. Avec grande peine, le Père Marius réussit progressivement à s'entourer de quelques convertis. Mais l'arrivée intempestive et brutale du commandant Doubi pour châtier des villageois qui avaient infligé entre temps des brutalités corporelles au Père Marius, sapera irrémédiablement les bases d'une confiance et d'un respect que ce missionnaire réussissait à s'attirer dans ce village.

Un sorcier blanc à Zangali est construit autour de 16 titres à travers lesquels on peut se faire une idée d'ensemble du sujet du livre et de la progression de l'intrigue dont le Révérend Père Marius est le personnage principal. Ces indications de titres, reprises dans la table des matières à la fin du livre sont les suivantes :

I – Enfer social (p. 7) ; II – Kuya et Tumbé (p. 17) ; III – Les adieux (p. 27) ; IV – Sur la route de Zangali (p. 39) ; V – Les premiers ennuis du R.P. Marius (p. 51) ; VI – Un néophyte exemplaire (p. 63) ; VII – Au village de Pala (p. 71) ; VIII – Le prix d'une amitié (p. 81) ; IX – La princesse Andela (p. 93) ; X – Le masque tombe (p. 103) ; XI – Béti-Belongo (p. 115) ; XII – D'un cimetière à l'autre (p. 125) ; XIII – Premières conquêtes (p. 139) ; XIV – La maladie des fantômes (p. 151) ; XV – Les risques du métier (p. 161) ; XVI – La mort héroïque d'Angula (p. 171).

Dans ces titres transparait le projet de l'auteur qui consiste à représenter la vocation chrétienne comme étant en tension avec les réalités traditionnelles africaines. Le romancier ici ne fait qu'apporter sa contribution à l'écriture d'une histoire africaine qui avait été jusque là racontée et écrite par les colonisateurs et les missionnaires. Les faits dont il est question se déroulent en 1915 dans une intrigue romanesque qui réussit fort bien à représenter cette tension entre la vocation chrétienne et le « paganisme » qui va *crescendo* et dont Zangali sera l'épicentre en termes de confrontation. Le livre se termine, on le voit dans le dernier titre, avec « la mort héroïque d'Angula », le chef de village de Zangali, exécuté sur ordre du Commandant Doubi. Ce faisant, ce dernier s'ape par là même l'œuvre vocationnelle chrétienne du Père Marius à Zangali alors qu'il croyait aider à le faire craindre et respecter. Comment donc lire et comprendre l'histoire de cette vocation chrétienne si particulière à Zangali et même dans tout le livre ? Comme allié du missionnaire, l'administrateur colonial n'est-il pas finalement celui qui met véritablement en échec la vocation chrétienne missionnaire ; ou est-ce que c'est le missionnaire qui saborde son œuvre par sa proximité avec le colonisateur ? Telle est en tout cas l'une des questions majeures que pose René Philombe dans ce roman qu'il écrit en 1969, après l'indépendance du Cameroun en 1960 mais qui traite de la période coloniale.

1.1.3 Les dépossédés d'Aké Loba

Aké Loba dépeint dans ce roman la vie de Païs et de sa femme Akrébié qui abandonnent leur village pour s'installer à Abidjan, ville en pleine construction à la période coloniale. Le commissaire de Police Guillot et le Père Tourbillon sont les personnages français qui symbolisent l'avènement de la nouvelle société du monde dit « civilisé » qui se déploie avec beaucoup de peine en sapant le modèle traditionnel existant. Avec humour et dérision, le personnage du Père Tourbillon est dépeint comme un missionnaire imprévisible et extravagant, s'efforçant de convertir les Abidjanais, partagés entre leur attachement à leurs dieux et au Dieu du Père Tourbillon. Le roman se termine avec l'enterrement de l'enfant de la Citadine, la troisième femme de Païs cependant qu'au même moment, la cellule familiale déjà ébranlée par les mariages successifs commence à voler en éclats avec le divorce assumé d'Akrébié sa première femme qui prend la route du village avec ses bagages et tous ses enfants.

Aké Loba⁴⁰³ écrit ce roman en deux chapitres d'inégale longueur, sans aucune indication de titre pour ces parties, pour raconter avec humour et ironie l'impérialisme

⁴⁰³ Aké Loba est né en 1927 et est mort en 2012

européen et missionnaire de la période coloniale en caricaturant ses deux représentants emblématiques : Guillot et le Père Tourbillon. Le premier chapitre, le plus court, est consacré à la description des multiples difficultés matérielles et relationnelles de la famille de País et de sa femme Akrebié lors de leur installation à Abidjan. Parce que la femme a du mal à se dominer et à surmonter les inimitiés tribales qui se vivent même à Abidjan entre les citadins, la famille de País ne tardera pas à avoir la visite musclée du commissaire Guillot. Arrivé à temps, le mari parvient de justesse à éviter la prison à sa femme. Le second chapitre concentre l'essentiel de l'intrigue autour du Père Tourbillon. Personnage imprévisible et haut en couleurs, il livrera à sa façon une guerre implacable contre la polygamie, la sorcellerie et les autres pratiques syncrétistes de ses chrétiens. Il a particulièrement maille à partir avec Akrebié devenue chrétienne mais qui est plus superstitieuse que jamais.

Écrit à Rome entre 1967 et 1971, ce roman publié en 1973 aux Éditions de la Francité, restitue à sa manière des épisodes de la période coloniale qui avaient marqué les Abidjanais de 1900 à 1960, tant certains acteurs coloniaux et missionnaires réels ne sont pas du tout passés inaperçus en Côte d'Ivoire. Aké Loba essaie de les saisir dans une peinture pittoresque en amalgamant les traits de plusieurs de ces personnes réelles sur les personnages de sa fiction.

1.1.4 *Béatrice du Congo*, de Bernard Binlin Dadié

Rédaction achevée à Abidjan le 27 octobre 1969, *Béatrice du Congo* est une pièce de théâtre de Bernard Bilin Dadié qu'éditiera Présence africaine l'année suivante. Inspirée de la présence effective au Congo des Portugais au Congo à la fin du XVe siècle, cette pièce de théâtre met en scène ce qui se produisit avec cette arrivée des Bitandais dans ce royaume africain. Déclinées au départ comme des relations de coopération, celles-ci se transforment progressivement en domination politique et religieuse du Mani Congo et de son royaume dont les richesses sont l'objet de toutes les convoitises des puissances européennes. Chimpa Vita alias Dona Béatrice n'est nullement dupe de Diogo et des autres émissaires bitandais qui multiplient subterfuges, intrigues et mensonges pour diviser les Congolais en séparant progressivement le roi de sa cour et de ses sujets, en installant la rivalité entre les conseillers, et en fomentant des révoltes et des rebellions dans tout le royaume. Les Bitandais sont chrétiens et s'attèlent à convertir à leur culture et à leur religion les Congolais dont les fétiches et coutumes sont saccagés malgré les mises en garde de la « prophétesse » Kimpa Vita. Pour faire taire cette voix de conscientisation et de résistance que représentait Dona Béatrice, les Bitandais la font arrêter, juger, condamner à mort. Elle est brûlée au bûcher cependant que les Bitandais font assassiner en même temps le Mani Congo qui avait réalisé la duperie et s'apprêtait à reprendre véritablement son royaume en main.

Présentée en trois Actes qui se subdivisent en Tableaux, cette pièce de théâtre dresse des parallèles saisissants entre les velléités colonisatrices portugaises du Congo par les Portugais aux XV^e et XVI^e siècles et la colonisation de la Côte d'Ivoire des XIX^e et XX^e siècles par les français comme une entreprise de prédation où le politique et la religion chrétienne font cause commune. Cette pièce de théâtre qui se lit aussi bien en période coloniale portugaise et française comme une critique de la collusion entre le politique et le religieux, va me servir dans cette partie à relever les troublantes similitudes entre les méthodes bitandaises (portugaises) et françaises en Afrique subsaharienne malgré l'éloignement géographique et historique qui sépare les deux situations.

1.1.5 *Le Pauvre Christ de Bomba* et *Le roi miraculé de Mongo Beti*

Le Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti plonge le lecteur dans le « journal » du jeune Denis, le petit boy et l'enfant de chœur à qui le Père Drumont a appris à écrire. Écrit à la première personne du singulier, ce roman un tantinet intimiste introduit son lecteur dans la pastorale du Révérend Père Drumont que ce garçonnet considère comme son père. Le R.P.S., comme il est souvent désigné dans le roman, entreprend une tournée chez les Tala, un peuple réputé rebelle à l'évangélisation, après les avoir privés de toute visite pendant trois ans. Le Père pense que son absence a créé une soif de Dieu chez ses ouailles et qu'à son apparition, ils accourront vers lui avec plus de détermination pour une vie de foi. Il quitte Bomba en début février pour cette tournée d'une vingtaine de jours qui se révélera être le diagnostic de l'échec de sa pastorale et de son action missionnaire après un séjour de vingt ans en Afrique. À son retour à Bomba après cette sortie pastorale calamiteuse pour son moral et ses nerfs, le R.P.S. croyait être au bout de ses peines. Mal lui en prit ! Il découvre que sous son nez, et à son insu, pendant des années, la sixa qui est son centre d'éducation et de formation pour des jeunes filles chrétiennes avant le mariage, était devenu un bordel où prospéraient débauche et maladies vénériennes. De guerre lasse, il quitte Bomba et retourne définitivement en France sur une note d'inachevée voire d'échec de son ministère africain pour n'avoir pas pris en compte « le génie bantou » dans ses méthodes d'appel à la conversion au christianisme.

L'histoire du *Roi miraculé* de Mongo Beti se déroule dans la tribu des Essazams en 1948. Le chef Essomba Mendouga est lié par alliance aux différentes composantes de sa tribu à travers les multiples femmes qui constituent sa cour. Mais cette organisation traditionnelle reposant sur la polygamie du chef qui fait le ciment et l'unité de ce peuple est subitement et rudement mise à l'épreuve par la décision du roi de se convertir au christianisme grâce à l'action déterminante du Père Le Guen qui l'arrache à la mort, pense-t-on, du fait de son baptême chrétien. Une fois guéri, le chef Essomba doit donc divorcer de toutes ses femmes, à

l'exception de la première, comme l'exige le régime monogamique chrétien. Devant la farouche opposition des sages et le risque de troubles que redoute Lequeux, l'administrateur colonial, le missionnaire se verra contraint de renoncer à l'évangélisation des Essazam et de son chef.

1.2 Perceptions et appréhensions de la vocation chrétienne par les Africains : textualité

1.2.1 Le personnage missionnaire et ses représentations par les Africains dans les textes

1.2.1.1 Les « Blancs » sont là : qui est missionnaire ? Commandant ? Marchand ?

On estime qu'avec les comptoirs installés sur les Côtes africaines, les activités des marchands européens avec l'Afrique remontent très loin dans le temps. C'est dans ce cadre que la présence de quelques missionnaires portugais et espagnols est signalée çà et là avec un petit nombre de conversion au christianisme parmi les autochtones. La présence missionnaire dans ces régions africaines s'accroîtra dès le début du XIX^e siècle avec des écoles, des fermes et des postes de santé. Puis les années passant, ils seront rejoints progressivement par les représentants des grandes puissances européennes telles les Pays-Bas, l'Angleterre, la France, la Belgique et l'Allemagne qui effectueront de plus en plus une exploration vers l'intérieur de l'Afrique à partir des Côtes. La conférence de Berlin, on l'a vu, a donné un cadre plus formel à ces activités qui s'intensifient avec des déplacements plus accrus vers les contrées encore inexplorées au centre. Les plus concernés sont les Africains mais qu'on tient délibérément à l'écart de toute cette entreprise qui scellera pour toujours le devenir de tout ce continent. Du jour au lendemain, ils voient arriver chez eux des personnes « étranges » que la plupart d'entre eux n'ont jamais vues auparavant et tout cela provoque généralement stupéfaction, affolement en ses débuts. L'effet de surprise était à peine passé que s'abattait violemment sur eux la domination des nouveaux arrivants. C'est du moins ce que nous donnent à découvrir les descriptions des romanciers sur les premières apparitions des « Blancs » dans l'univers africain. Ces apparitions sont qualifiées dans les romans : « [d'] intrusion », « [d'] un avènement fracassant ». ⁴⁰⁴ Une fois passée chez les « Noirs » le temps de la sidération et de l'affolement provoqués par la rencontre de l'homme « blanc », vient celui de savoir l'identité des nouveaux arrivants. Parmi ces nouveaux venus, tous « blancs », qui est qui ? Du point de vue des Africains, cette distinction des rôles n'est pas simple à établir quand on sait que dans

⁴⁰⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 8

certaines régions d'Afrique, missionnaires-pionniers, colons et marchands sont arrivés parfois sur les mêmes bateaux sous la bannière d'une même nation européenne. J'ai déjà démontré dans les analyses précédentes que même au niveau des acteurs et personnages occidentaux de l'époque, la frontière est très ténue voire inexistante sur le sol africain, selon les temporalités historiques et les circonstances, entre les activités du religieux, du politique et du commerçant.

Le lecteur voit que René Philombe, à dessein dans *Un sorcier blanc à Zangali*, se sert du jeu fictionnel pour parodier voire tourner en dérision le personnage du Père Marius sur son identité véritable et aussi sur l'image double qu'il renvoie volontairement et involontairement aux Africains en se faisant passer, ici pour un commandant, et là pour un prêtre. Et tout ceci, après avoir résisté à la tentation de se présenter comme un médecin. Dépité par cette intrusion d'hommes « blancs » qui ne présage rien de bon pour les autochtones, un personnage fait la réflexion suivante :

Quoi qu'on dise, tous les Blancs sont des blancs. Ils sont venus ensemble de leur pays pour nous réduire à l'esclavage, les uns physiquement, et les autres spirituellement en assassinant nos dieux protecteurs⁴⁰⁵ ;

Même lorsque les Africains finissent par distinguer le missionnaire du commandant et du commerçant, une autre difficulté persiste pour les acteurs de la vocation chrétienne à cette époque. En effet, devant la multiplicité des acteurs de la christianisation de l'Afrique subsaharienne et la diversité des Églises, et au sein d'une même Église des congrégations différentes avec des missionnaires en provenance de divers pays, des interrogations et même des suspicions émergent çà et là dans certains esprits plus critiques. La question fondamentale qui se pose est de savoir : qui est qui dans tout cela ? Puis, qui appelle(nt) qui ? Même lorsque l'on vient à savoir que le prêtre et le pasteur de la Mission sont là pour les appeler à la conversion au christianisme, il y a de la méfiance et de la suspicion autour de leur honnêteté et de leurs activités. Il convient de dire que cela n'est ni une lubie ni une fantaisie que les auteurs africains projettent sur les missionnaires puisque dans le roman même du Père Dufays tout comme dans d'autres écrits de la bibliothèque coloniale, il est fait mention de la suspicion africaine sur qui est vraiment le missionnaire blanc catholique qui ne se marie pas et n'a pas d'enfant alors qu'il aime à s'entourer d'enfants. En effet, écrit-il :

On les appelait « les fauves », parce qu'ils ne ressemblaient à rien de connu ; on disait encore « les vieilles », parce qu'ils portaient des robes, on disait bien qu'ils mangeaient les enfants, mais, tout le long de la vie, l'enfant aime à vivre sa propre expérience, et quand ils se comptaient pour savoir qui avait été mangé, ils se retrouvaient plus nombreux que la veille⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 25

⁴⁰⁶ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma-Benda*, op. cit., p. 11

C'est donc dire qu'en écrivant sur les représentations que les « Noirs » se faisaient des missionnaires, les auteurs n'avaient pas seulement ce que disaient leurs concitoyens sur les missionnaires occidentaux, ils pouvaient avoir aussi, comme en sous-texte, certaines représentations que les missionnaires avaient déjà relayées. De telles représentations africaines des missionnaires qui se vérifient avec d'autres représentations similaires dans les écrits missionnaires relèvent le côté de vraisemblance, selon la perception des Africains, sur les nouveaux arrivants. En ce qui concerne les personnages missionnaires, y a-t-il eu une typologie de profils qui s'est dégagée en les observant ?

1.2.1.2 Le missionnaire, un personnage aux multiples visages

Pour l'accomplissement de sa mission qui est d'appeler les Africains à se convertir au christianisme, le personnage missionnaire a été amené à se présenter; ou même à être représenté par lui-même ou/et par les autres. Dans la présente analyse, je vais chercher à identifier le visage ou les visages missionnaires qui se donne(nt) à voir dans les œuvres ciblées par la période et les aires géographiques étudiées dans cette partie.

Dans la dramaturgie de Bernard Dadié, les didascalies donnent des indications vestimentaires qui différencient le missionnaire du commerçant, du militaire et des autres conseillers dépêchés par le roi du Bitanda auprès du Mani Congo. Autrement, dans toutes leurs interventions, les missionnaires sont représentés tour à tour comme étant de redoutables commerçants prêts à toutes les compromissions avec le militaire, le politique pour la soumission des Congolais au royaume du Bitanda, « selon la volonté de Dieu ». Cette dernière expression revient d'ailleurs comme un refrain dans les propos de tous les autres Bitandais qui se disent chrétiens et envoyés par le royaume chrétien du Bitanda dont ils sont les représentants. Sous le couvert de la religion chrétienne, le personnage missionnaire, plus que tous les autres, revêt plusieurs visages en fonction des intérêts à défendre pour le Bitanda.

Aké Loba dans *Les dépossédés* établit une forte complémentarité et complicité entre le Père Tourbillon et le commissaire Guillot non dans l'exploitation des richesses du pays, mais plutôt pour l'instauration de la « civilisation » en Côte d'Ivoire. Les deux se déclarent d'ailleurs amis. Le lecteur apprend à leur propos ceci : « Guillot ne se rendait pas tous les jours à Adjamé mais lui et son équipe se tenaient toujours prêts à y faire une descente sur un signe de l'Église catholique, c'est-à-dire sur un signe du Père Tourbillon. » Et pour cause : « Il [Guillot] répétait souvent à son ami : je travaille pour commander à la nature physique, à vous de dompter les esprits ». ⁴⁰⁷ De ce fait, le doute subsiste car les Abidjanais qui se

⁴⁰⁷ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 35-36

représentent le missionnaire comme l'ami du commissaire de Police, savent qu'il est là aussi pour les convertir à la foi chrétienne. D'où la caricature par Aké Loba de ce prêtre démesuré dans ses élans de grandeur et aimant le faste dans ses célébrations. L'auteur met tout cela en avant dans les représentations que les Abidjanais se font du Père Tourbillon. Pour Akrébié par exemple, au cours des offices religieux, le missionnaire est comme un sorcier blanc qui consulte des divinités particulières. En effet, on lit à ce sujet ceci :

La paysanne passait souvent près de l'église du Plateau dont la porte grande ouverte signalait la présence permanente d'une petite bougie toujours allumée. Un jour une cérémonie l'y attira. Elle vit sur le parvis le Père Tourbillon dans d'étranges robes blanches sur lesquelles flottait sa longue barbe touffue ; il lui apparut colossal et elle l'identifia aussitôt avec le sorcier blanc dont on lui rebattait les oreilles. On tenait devant lui un nouveau-né. [...] Madame Akrébié voulut à son tour s'introduire à l'intérieur pour continuer à ne rien perdre des gestes fascinants et des signes cabalistiques du sorcier qui appelait inlassablement les dieux auxquels il fallait confier l'enfant. Alors on la chassa : son pagne ne la couvrait pas assez, lui dit-on. [...] La révélation de sa nudité lui apprit ainsi que les dieux blancs haïssaient le corps ou du moins qu'ils ne le voulaient pas nu⁴⁰⁸.

On voit comment l'observation de la cérémonie d'un baptême d'enfant donne à cette néophyte de se représenter le prêtre qui administre ce sacrement. Le mari d'Akrébié verra quant à lui dans la messe une cérémonie très mystérieuse durant laquelle le sorcier blanc qu'est le prêtre s'adresse longuement à Dieu dans une langue inintelligible pour lui. Tour à tour, les chrétiens sont debout, assis ou à genoux pour recueillir les retombées magiques de cette célébration.

Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, les choses se présentent tout autrement pour le Révérend Père Marius qui est représenté aussi par les « Noirs » mais sous plusieurs visages très contrastés. Aux yeux des habitants de Zangali où il est contraint de se frayer un lieu d'habitation à la force de ses bras au milieu de la brousse de Beti-Belongo, le missionnaire apparaît comme un gros travailleur et un bâtisseur qui ne recule pas devant la dureté d'une tâche. Le narrateur le décrit ainsi à Beti-Belongo où armé d'une machette il « transpirait de tous ses pores, il reniflait, il crachait » car :

Il s'était dévêtu de sa chemise et son torse nu rosissait sous la chaleur d'un soleil en colère et aussi sous la piqûre d'une myriade de moucherons qui se régalaient de son sang, insatiablement. Vers midi, la brousse portait à l'un de ses flancs comme une vaste blessure. Et comme le soir tombait, une construction inachevée, coiffée d'un toit de chaume et surmontée d'une grande croix de bois, avait surgi d'une butte comme un gros champignon⁴⁰⁹.

L'évocation d'une telle situation de dur labeur et de la souffrance qui va avec, situe en fait le lecteur sur les conditions de vie des missionnaires-pionniers, du « missionnaire – apôtre dans la brousse africaine [qui] est un éclaireur chargé d'amener tout à la lumière, les âmes et

⁴⁰⁸ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 52-53

⁴⁰⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 124

la nature incultes. »⁴¹⁰ Sous les traits donc d'un pionnier, d'un éclaireur, le Père Marius se perçoit comme un « missionnaire-apôtre » à qui incombe la mission de conquérir, à la fois les « âmes » et la « nature inculte ». Dans son approche des choses, la vocation chrétienne est complémentaire d'une domestication de la nature car comme on peut le lire : « il jurait de transformer ce coin de brousse en un hameau ouvert aux lumières de la civilisation chrétienne. »⁴¹¹ Grâce à une analepse, le lecteur apprend à la page 130 du livre que dans une vie précédente, il avait été ingénieur agronome en Europe. Le missionnaire reflète en fait plusieurs visages aux yeux du lecteur. Mais les Africains qui n'ont pas accès à tout ce que concentre en lui le personnage du missionnaire ne se fient qu'à ce qu'il dit et fait. Souvent aussi, ils se font des représentations de lui en fonction de ce qui est raconté dans le milieu africain à son sujet, ou en fonction des intérêts poursuivis par les uns et les autres selon qu'ils soient chrétiens ou pas.

Quand par exemple le Père Marius était dans sa paroisse à Mvolyé, les chrétiens de cette localité n'avaient pas de lui la représentation qu'en ont eu les habitants de Zangali. En effet, pour Kuya et sa femme Tumbé devenus chrétiens par opportunisme pour échapper aux servitudes coloniales, ce missionnaire revêt les traits d'un père protecteur contre l'administrateur. Pour les autres chrétiens, il était l'envoyé d'un Dieu étranger qu'ils cherchaient à connaître. Pour ceux encore qu'il a sauvés de la malaria grâce à sa quinine, il est un médecin, « un sorcier blanc » plus fort que les sorciers africains. Mais tous ces différents visages que reflète le Père Marius ne sont pas la préoccupation de l'auteur. Il y en a un qui retient son attention. C'est celui où le Père Marius se fait passer pour le Commandant sur la route de Zangali afin d'avoir la vie sauve.

En effet, par le truchement de son narrateur, l'auteur jette un doute sérieux sur la véritable identité du Père Marius qui se présentait dans la Mission comme un envoyé de Dieu. C'est ainsi que dès lors que le missionnaire quitte sa paroisse de Mvolyé pour Zangali, ce qui était latent devient aussitôt très apparent aux yeux du lecteur. Sur la route de Zangali son nouveau poste d'apostolat, l'abbé Marius est confronté à l'hostilité des habitants du village de Pala. À l'approche d'un danger dont il avait eu le pressentiment : « il saisit la grosse croix qui bosselle traîtreusement sa robuste poitrine, et la glisse machinalement sous sa chemise à épaulette ».⁴¹² En faisant disparaître la croix qui est le signe distinctif par lequel on pouvait l'identifier comme un chrétien ou même comme un prêtre, ce missionnaire assume son jeu de

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 122

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 137

⁴¹² René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 54

dissimulation pour avoir la vie sauve. Mais le danger avançait toujours vers lui, inexorablement. C'est alors que l'attention du lecteur est attirée sur son déguisement. Le Père arborait un accoutrement de circonstance qui le faisait passer plus pour un commandant de l'administration coloniale qu'à un religieux. Ce déguisement était intentionnel et sérieusement mené: « Même casque colonial, même chemise à épaulettes, même pantalon à la hussarde, mêmes brodequins ». Aux yeux des « campagnards ignares », pense-t-il, « ce ne pouvait être qu'un commandant blanc ! » Mais est-ce cela qui le sauva de subir le même sort que celui réservé au Père Scroock ? En tout cas, à l'idée que celui qui était dans la voiture puisse être un missionnaire, une voix avait protesté: « pas possible ! Pas possible ! Encore un Fada par ici ? Pas possible ! Une souris ne va jamais folâtrer là où pue la dépouille mortelle d'une souris ! Un Fada ? Pas possible. »⁴¹³ Ces propos, le Père les entend et comprend la sourde menace de mort qu'ils contiennent. Parce qu'il était bien conscient de la grosse tension sociale, l'idée d'un déguisement s'était révélée être un bon stratagème pour avoir la vie sauve sur cette route dangereuse. Mais cela n'a pas suffi. N'étant pas si visible en pleine nuit par ceux-là qui marchaient sur lui, il n'avait aucune chance de s'en sortir par lui-même n'eût été cette intervention salutaire d'Étienne Azombo qui mit les assaillants en débandade. Il est vrai, ni le missionnaire, ni le commandant n'étaient les bienvenus dans aucun de ces villages de l'intérieur. Mais même si l'un et l'autre sont détestés dans ces milieux et pour des raisons différentes, il convient de dire que le missionnaire était plus vulnérable que le commandant. En Afrique subsaharienne, à cette époque, quiconque portait atteinte à un commandant encourait *illico presto* de terribles représailles. C'est ainsi qu'il ne pouvait même pas venir à l'esprit d'un Africain de s'attaquer physiquement à un Commandant. Mieux, quand ce dernier était en tournée, faisant contre mauvaise fortune bon cœur, on voyait ces mêmes villageois accueillir avec grande pompe leur visiteur pour montrer qu'ils étaient honorés par sa visite. Le missionnaire par contre était dans une tout autre situation. Il était en situation de très grande vulnérabilité face à eux. De tous ces dangers mortels, le Père Marius est bien conscient et voilà pourquoi toutes ces précautions.

Le lecteur réalise dans ces différents cas évoqués que la problématique de la vocation chrétienne dans *Un sorcier blanc à Zangali* a partie liée avec une forme de violence et d'oppositions. Violence liée à un contexte socio-politique délétère qui est sous-tendu par la conquête coloniale et par les efforts d'implantation de l'empire colonial allemand puis français au Cameroun. Dans un tel contexte, le personnage missionnaire apparaît dans l'œuvre comme

⁴¹³ *Ibid.*, p. 59

un caméléon qui ruse en changeant de couleurs pour se dissimuler en fonction des situations car se présenter sous sa vraie identité serait très préjudiciable à sa vie. Mais la critique formulée par l'auteur ne porte-t-elle pas plus loin encore le doute sur la mission véritable du missionnaire à travers les représentations multiples de ses identités ? Le missionnaire et le colonisateur sont-ils donc autant en complicité au point qu'ils pourraient passer aux yeux des Africains l'un pour l'autre ? Je propose de me pencher à présent sur la manière dont l'auteur donne à ce missionnaire le soin de se représenter son idéal missionnaire d'être l'envoyé de Dieu en terre africaine après avoir dissimulé son vrai visage afin d'atteindre Zangali, considéré comme l'imprenable citadelle du « paganisme ».

1.2.1.3 L'idéal missionnaire d'évangélisation du Père Marius, l'appelé et l'envoyé de Dieu

Le Révérend Père Marius est un missionnaire allemand qui paraît avoir une très haute estime de la tâche d'évangélisation qu'il est venu accomplir au Cameroun, à Zangali précisément. Il m'a paru que pour cerner son idéal missionnaire, c'était approprié de le réaliser à travers un examen de la lettre qu'il envoie à Monseigneur Grottel, son supérieur hiérarchique.

Le genre épistolaire, on le sait, est l'un des moyens privilégiés dans la littérature pour plonger dans l'intimité d'un personnage. En ce qui concerne *Un sorcier blanc à Zangali* et le personnage de l'énonciateur-épistolier, cette lettre est le moyen d'une véritable plongée au cœur des enjeux de la vocation chrétienne au Cameroun en utilisant Zangali comme prétexte et point d'ancrage de la vocation chrétienne des autochtones.

Le seizième et dernier titre de l'ouvrage s'ouvre sur cette longue lettre qui court sur quatre pages. Ce missionnaire l'adresse à son évêque pour lui dresser le bilan de sa mission à Zangali. Le destinataire figure au début de la missive par cette formule de politesse et de révérence : « Monseigneur » tandis qu'à la fin du courrier on a respectivement le nom de l'expéditeur « Père Marius », le lieu et la datation : « Zangali, le 23 avril 1915 ».⁴¹⁴

La lettre est écrite à la première personne du singulier avec « Je ». C'est comme par effraction que le lecteur va être le témoin privilégié d'une confidence entre un prêtre et son évêque. La teneur de l'impression d'ensemble qui transparaît de cet écrit intime laisse penser que le R.P. Marius cherche à briller aux yeux de son évêque. L'introduction et la conclusion de l'argumentaire de cette missive sont fort éloquentes sur ses intentions. En effet, dans le premier paragraphe, il y a cette assertion claire : « Ma décision intime était de ne pouvoir

⁴¹⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 174

écrire qu'après avoir planté la croix du Christ à Zangali. Ce miracle, je l'ai réussi un jour seulement après mon arrivée ». ⁴¹⁵ Puis avant la formule de conclusion convenue, on lit ces deux dernières phrases de son argumentaire:

Ce serait une bonne chose si, sous le patronage auguste de votre Excellence, des prières étaient organisées dans tout le diocèse à l'intention des habitants de Zangali, misérable troupeau d'âmes dont notre Seigneur Jésus-Christ a voulu que je devienne le premier berger. Mon vœu le plus cher est de me rendre chaque jour plus digne du divin choix ⁴¹⁶.

En plongeant de cette manière dans l'intimité de notre énonciateur-épistolier, on retrouve exprimés dans ces deux extraits plusieurs aspects sur l'intention du Père Marius qui cherche à être bien vu de son supérieur. Prenant le soin de rappeler que son « vœu le plus cher est de [se] rendre chaque jour plus digne du divin choix », le Père Marius exprime sa fidélité à sa vocation missionnaire qui est d'être l'instrument de Dieu pour la vocation chrétienne. Ce faisant, il insinue à l'évêque qu'il a fait le bon choix en l'envoyant, lui, pour cette périlleuse mission à Zangali. Et pour cause : « sa décision intime était de planter [d'abord] la croix du Christ à Zangali » et seulement ensuite, d'en informer l'évêque. Cet exploit, il dit l'avoir réalisé « un jour seulement après [son] arrivée ». Grosse performance donc de sa part ! Énorme succès pastoral que lui-même qualifie de « miracle » qui ne va pas manquer, il le « devine », de provoquer chez l'évêque à la fois son « étonnement » et sa « joie ». À l'évidence, aux yeux du lecteur qui connaît par ailleurs la réalité de sa situation à Zangali, le Révérend Père Marius surjoue son rôle et son succès. Il a été en fait rejeté par ceux de Zangali qui lui ont donné asile hors du village, au cimetière de Beti-Belongo précisément. C'est là, qu'au milieu des broussailles, il a érigé une petite croix puisque les habitants de Zangali refusent tout commerce avec lui. Le Père Marius est du reste conscient des difficultés et des énormes défis de la mission à Zangali qu'il évoque dans sa lettre telle la disparition non élucidée de son prédécesseur le Père Scroock, la mentalité bornée de la population qui condamne à une mort certaine les malades du paludisme en les mettant en quarantaine, etc. Mais l'évocation de ces difficultés rencontrées sur le terrain aboutit à deux justifications.

On réalise d'abord que les multiples insuffisances et carences constatées à Zangali sont à ses yeux l'expression de l'infériorité du « Noir ». Cette situation désastreuse convoque comme par voie de conséquence la mission civilisatrice de l'Occident civilisé pour rétablir les choses. En effet, parlant de Zangali, il écrit : « je me trouve ici dans un pays totalement fermé aux bienfaits de la civilisation ». ⁴¹⁷ Puis d'être plus explicite :

⁴¹⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 171

⁴¹⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 174

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 172

Les Blancs ont été les premiers à recevoir la grâce de Dieu ! Ils ont été les premiers à posséder la clé de la civilisation ! Au nom de quel Dieu, au nom de quelle civilisation devraient-ils refuser la jouissance de ce bonheur spirituel et matériel à d'autres races humaines moins partagées ? À mon avis, c'est dans ce sens que se justifient pleinement les conquêtes coloniales ! Les détracteurs de notre œuvre missionnaire en Afrique ne me diront jamais au nom de quel humanisme dont ils se réclament, j'aurais eu le droit d'abandonner à leur triste sort, tous les êtres humains jetés systématiquement en brousse sur l'ordre des devins et des sorciers indigènes ? Ce que je vois ici est un sujet de frémissement...⁴¹⁸

Propos très explicites sur les intentions de supériorité de ce missionnaire. Le lecteur réalise au passage que le Père justifie à la fois les conquêtes coloniales et l'œuvre d'évangélisation qui concourent toutes les deux à la même mission civilisatrice occidentale. Cela était déjà perceptible dans une autre de ses réflexions dans cette même lettre lorsqu'il écrivait:

Ils [les auteurs de maints écrits] ne flétrireraient [*sic.*] pas l'Europe dans toutes ces ambitions coloniales, ils n'accuseraient pas l'Église de complicité, sous prétexte qu'elle profite de l'action néfaste des Administrateurs. Cette simultanéité est un fait historique et inévitable. Mais, elle n'a jamais été pour l'Église, la condition essentielle de son expansion dans le monde⁴¹⁹ !

On a clairement affirmé qu'au gré des circonstances humaines, politiques et historiques, l'action ecclésiale d'évangélisation et l'entreprise coloniale sont amenées à se soutenir mutuellement pour réussir l'œuvre civilisatrice occidentale. Il y a également qu'au plan de sa pastorale, devant les difficultés et ce qu'il désigne lui-même de « situations imprévisibles », le Révérend Père Marius, adapte son action aux circonstances, l'idéal à la contingence. À Zangali, les seuls habitants à accepter d'être à son écoute sont ceux qu'il a sauvés en soignant leur malaria avec de la quinine. C'est d'eux qu'il parle lorsqu'il dit :

À vrai dire, je n'espérais pas gagner mes premières ouailles par ce moyen empirique. Je ne l'aurais d'ailleurs jamais souhaité [...] À mes rescapés, je n'entends pas leur parler de but en blanc de notre Seigneur Jésus-Christ. Ce serait semer sur une roche. Il m'est apparu urgent et plus important de leur sauver la vie. Pendant que je leur prodigue des soins, je me borne à leur demander de se recommander à Zamba, l'Incréé. Je tâche de les mettre en confiance avec moi ; et je leur parle de la religion naturelle qui fait de tous les hommes des frères condamnés, à vivre ensemble sur la terre. Je leur prouve chaque jour, par mes actes, que les « sorciers blancs » veulent le bonheur des hommes noirs...⁴²⁰

Le Père Marius se montre capable de souplesse pastorale pour adapter son attitude et son message aux diverses réalités de Zangali. Il sait pertinemment que chercher à forcer ou à brusquer les choses pour les soumettre à son projet de vocation chrétienne serait contre-productif. C'est bien en connaissance de cause qu'il reconnaît que « ce serait semer sur une

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 174

⁴¹⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 174

⁴²⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 173

roche ». C'est une métaphore qui illustre bien ce qui l'attend à Zangali s'il venait à manquer d'esprit d'à propos.

En somme, dans cette lettre à l'évêque tout comme dans tout le livre d'*Un sorcier blanc à Zangali*, la problématique de la vocation chrétienne semble se jouer à deux niveaux. D'abord chez le Père Marius. À l'instar des autres missionnaires, ce personnage est nourri et galvanisé par l'idée d'avoir été appelé par Dieu comme un évangéliste providentiel qui se doit de porter la Bonne Nouvelle en Afrique, un continent livré aux ténèbres de l'ignorance et au pouvoir de Satan. Ils ont à cœur l'accomplissement de cette mission. C'est dans ce sens qu'on voit ces apôtres du Christ affronter les difficultés et contrariétés de leur mission comme des épreuves qui les aident à vérifier la qualité de ce « oui » à Dieu, de leur engagement dans les Ordres à servir leurs prochains. Il y a ensuite que la vocation chrétienne est surtout à l'adresse des Africains et singulièrement pour les villageois de Zangali. Le Père Marius se sent en cela, de par sa propre vocation, particulièrement investi par Dieu pour les appeler à se convertir au christianisme. Pourtant, le message subliminal que laisse le final de cette œuvre semble insinuer qu'à Zangali, cet appel à être chrétien est une entreprise périlleuse. De la conversion au Christ des habitants de Zangali, le texte ne dit rien de clair et définitif cependant que le livre se termine par la scène dramatique de la mise à mort par fusillade du chef de Zangali. Angula le chef est tué pour l'exemple par le commandant Doubi parce que ce dernier venait d'apprendre qu'à l'arrivée du Père Marius à Zangali, il avait été maltraité. Malgré les protestations du prêtre qui voyait ce châtement tardif comme un coup d'arrêt à ses activités de vocation chrétienne à Zangali, Angula sera exécuté parce que ses sujets avaient porté la main sur un missionnaire occidental qui est un protégé de l'administration coloniale.

N'aurait-on pas tort de penser pour autant que cette tension qui éclate de façon si dramatique serait un simple coup du hasard ? Bien des signes précurseurs n'annonçaient-ils pas une fin catastrophique liée à ce climat si tendu, créé par la situation de complicité entre l'administrateur colonial et le missionnaire ? De nombreux personnages autochtones en sont venus à se demander qui sont vraiment les missionnaires ? Qui appelle(nt) finalement les « Noirs » à se convertir ? Dieu ou les missionnaires ? Ou enfin le missionnaire accompagné du Commandant ?

1.2.2 Expressions des interrogations des « appelés » sur les motivations véritables des « appelants » dans les textes

1.2.2.1 Qui appelle(nt) qui ?

L'enseignement chrétien est que c'est Dieu lui-même qui appelle tous les hommes au salut de leur âme à travers une conversion de vie qui consiste à faire le bien et à éviter le mal.

En plus de tous les baptisés chrétiens, il se sert concrètement et particulièrement du concours de certains hommes, en l'occurrence les prêtres, pasteurs, religieux et religieuses pour relayer cet appel auprès de toute l'humanité. Donc, c'est Dieu qui est à l'origine de la vocation chrétienne, c'est lui seul qui en a vraiment l'initiative et la paternité. C'est ce principe qui devrait orienter et gouverner l'idéal de tout missionnaire à la suite de l'invitation christique d'aller et de faire de tous les habitants du monde des chrétiens. Or, le lecteur a pu remarquer dans les analyses textuelles antérieures que la réalité des faits, des gestes et des paroles de certains personnages missionnaires occidentaux étaient en porte-à-faux avec les orientations du Christ. Cherchons à présent à savoir par qui donc les peuples africains se sentent-ils appelés ?

La question de la vocation chrétienne sous l'angle précis de l'identité de l'appelant dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant* est abordée de manière très originale grâce à l'appel adressé à Fékisi par une Voix. Aucun intermédiaire humain, africain ou occidental, n'intervient dans la réalisation de cet appel divin à devenir chrétien. Tout au long du récit, Fékisi obéit à cette Voix. Sa conversion s'effectue tout au long de ce cheminement de sanctification. La table des matières⁴²¹ permet facilement de réaliser que sa marche va « [des] ténèbres des temps anciens (ou le Difaqané) », chapitre d'ouverture du livre, jusqu'au dernier chapitre « 12. [où] Fékisi arrive chez Dieu ». Tout le parcours humain et spirituel de Fékisi est celui d'un solitaire et d'un mystique. En écoutant la voix de sa conscience qui s'est constituée en réceptacle de la Voix que Dieu lui faisait entendre, il accède à Lui de la plus belle des manières. Faut-il pour autant déduire de cette approche que c'est une insinuation que les Africains pouvaient se passer des personnages missionnaires occidentaux pour atteindre le Dieu véritable de Jésus-Christ ? Dans le texte, aucun élément formel ne permet une telle affirmation sur l'intentionnalité véritable de Thomas Mofolo. Mais le fait est que, loin de toute influence chrétienne directe dans le roman, Fékisi a senti l'appel du « Lointain » au levant et y a répondu. Cette situation fait que la question des personnages missionnaires comme protagonistes de la vocation chrétienne de ce vacher se pose à peine tant leur rôle y est périphérique vers la fin du roman. Ce Bassouto en effet, est représenté par le narrateur comme ayant été capable de faire directement l'expérience de Dieu en répondant à sa vocation sans intermédiaire humain. En revanche, il a eu besoin d'intermédiaires humains à la dernière étape de son parcours pour bien discerner l'appel et se consumer dans le divin.

⁴²¹ Lire *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, p. 159 et suivant

Dans *Béatrice du Congo*, la situation des Congolais est complètement différente. À cause de la confusion des rôles entre les personnages bitandais, les sujets du Mani Congo ne savent pas qui les appelle véritablement à se convertir. Pire, ils ne savent même pas en quoi consiste cette conversion alors même qu'ils sont déjà invités à porter des prénoms chrétiens. Puis aussitôt après, ils sont déclarés chrétiens. Voici comment tout cela arrive :

Le Roi : En tant que père de la Nation, j'intime l'ordre à tous de me suivre aveuglément. (Apparition du prêtre qui passe). / Le Prêtre : *Vade retro Satana...Vade retro Satana...* / La Foule : Nous le jurons ! / Le Prêtre : *Ad Majorem Dei Gloriam !* (Geste de bénédiction). Vous voilà tous, enfants de Dieu. Aimez-vous les uns les autres. (Remettant une croix au Roi). / Vous, vous êtes maintenant roi devant Dieu et devant les hommes. (Il sort). / Diogo : Devenu le frère authentique de Sa Majesté le roi du Bitanda, tout le peuple du Bitanda vous doit obéissance. (Les Blancs font la révérence et entonnent le « Je suis chrétien »⁴²².

La vocation chrétienne est parodiée et moquée dans cette scène. Le missionnaire est certes là, mais comme ils parlent en latin de surcroît, son rôle est de la figuration. En effet, non seulement il ne fait aucun appel qui puisse engager ou non la réponse des Africains, mais en plus il s'exprime en latin. Puisque les intéressés ne comprennent rien à son latin, au propre comme au figuré, s'installe en fait un bref dialogue de sourd avant qu'il ne les déclare tous chrétiens. Dans cette pièce de théâtre, c'est même Diogo, le principal conseiller bitandais du Mani Congo qui fait ce qui s'apparente à des appels à devenir chrétiens. Mais cette vocation chrétienne est intimement liée aux manigances qui visent à enchaîner le roi et à l'isoler de son peuple afin de pouvoir piller son royaume. L'appel à devenir chrétien est juste un prétexte d'exploitation. Même si les sujets du roi du Congo sont déclarés chrétiens et amis des habitants chrétiens du Bitanda, la recherche d'une bonne pratique de foi est loin d'être leur préoccupation. Peu leur importe si c'est Dieu qui appelle, le missionnaire, Diogo ou le Mani Congo devenu chrétien. Ils ne comprennent rien à ce qu'on leur dit et surtout à ce qu'on leur inflige.

Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, c'est une tout autre situation avec le Révérend Père Marius. Ses principales motivations ne semblent pas être seulement d'ordre religieux. Que nous apprend le texte sur celles-ci ?

Les Blancs ont été les premiers à recevoir la grâce de Dieu ! Ils ont été les premiers à posséder la clé de la civilisation ! Au nom de quel Dieu, au nom de quelle civilisation devraient-ils refuser la jouissance de ce bonheur spirituel et matériel à d'autres races humaines, moins partagées⁴²³.

Dans l'esprit de ce pasteur d'âmes, l'association entre christianisme et « civilisation » apparaît comme une évidente nécessité du fait même de la concomitance historique de leur

⁴²² Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 78-79

⁴²³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 174

possession par les « Blancs ». La formulation de la tournure phrastique obéit de part et d'autre à la logique de cette mise en parallèle : « Les Blancs ont été les premiers à posséder la grâce de Dieu ! Ils ont été les premiers à posséder la clé de la civilisation ». Ces deux phrases sont construites grammaticalement du Sujet + Verbe + attribut du sujet pour faire comprendre que le christianisme et la civilisation sont les attributs, l'apanage des « Blancs ». Ainsi, le Père Marius reçoit en tant que « blanc » et civilisé, l'impérative mission de partager avec les Africains le trésor de cette religion chrétienne et de cette civilisation . Dans son entendement, il n'existe qu'une civilisation , celle dont les « Blancs » sont porteurs pour l'avoir reçue les premiers. C'est en toute logique qu'étant le premier missionnaire à fouler le sol de Zangali, l'une des premières observations dans sa lettre adressée à l'évêque soit : « je me trouve ici dans un pays totalement fermé aux bienfaits de la civilisation ». ⁴²⁴ En cela, le Père Marius apparaît au lecteur sous les traits d'un missionnaire « civilisateur » qui ne transigera aucunement sur les moyens afin que les Africains puissent sortir de leurs ténèbres et connaître le Christ.

Il apparaît par ailleurs que le Père Marius est un personnage qui ne semble pas être au clair avec la vraie motivation de sa vocation et de l'idéal missionnaire puisqu'en son for intérieur, son ambition de réussite personnelle dispute la préséance à l'idéal d'humilité et de désintéret du serviteur de Dieu. Tout un ensemble de choses refont subitement surface à la nouvelle de sa proposition de départ acceptée par son évêque pour Zangali. Comme par touches successives, l'auteur par le truchement du narrateur omniscient plonge le lecteur dans le « duel intérieur » du monologue de son personnage. Le texte suivant me paraît justement instructif à ce propos :

Il [le Père Marius] se croit oint d'une bénédiction infiniment plus efficace que celle de Monseigneur Grottel et il sait qu'il ne l'a pas volée, cette grâce spéciale. N'est-il pas le volontaire de Zangali ? Pour lui, cette simple qualité hisse celui qui la porte au pincle des béatitudes ⁴²⁵.

Dans la tête du personnage, le fait de s'être porté volontaire pour aller évangéliser Zangali relève « d'une grâce spéciale ». Il lui apparaît que cette grâce spéciale est « innée » et le distingue de tous les autres hommes. En guise de rappel, je relève que le verbe oindre dont le participe passé est « oint », employé pour qualifier cette action de sa mise à part est fait à dessein. « *L'oint de Dieu* » dans l'ancien Israël, tout comme dans le christianisme, c'est l'élu de Dieu pour une mission particulière. Dans le judaïsme ancien, seuls les prêtres, les prophètes et les rois recevaient cette onction divine. Dans le christianisme, pour ce qui relève

⁴²⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p.172

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 52

de la cléricature comme sacrement, seuls les diacres, les prêtres et les évêques reçoivent aujourd'hui encore cette onction d'huile sainte, en signe de leur consécration et de leur élévation divine. En recevant cette chrismation, seul l'évêque se trouve investi de la plénitude de l'ordre sacerdotal. Mais, dans ses élans de grandeur, le volontaire de Zangali fait fi de tout cela et va jusqu'à s'estimer supérieur en grâce, car « grâce spéciale » pour lui, à son évêque. Si l'évêque, son supérieur hiérarchique lui est pourtant inférieur en grâce et en élection, il ne reste plus que Dieu au-dessus de lui. Du reste, vis-à-vis de Dieu, le narrateur nous plonge dans la difficulté qu'éprouve dorénavant le Père Marius à lui adresser sa prière :

Il lui est impossible de mener jusqu'au bout sa prière du soir. Il se surprend à recommencer une oraison qu'il vient de terminer, à se signer au milieu d'une autre à peine commencée, à grommeler toujours contre l'innocent Monseigneur Grottel. Et puis, levant parfois les yeux au ciel, il se plaît à envier ces couples de perroquets ramant allégrement dans les airs, en direction de Zangali, ces nuages perchés très haut et capables d'apercevoir Zangali⁴²⁶.

Le trouble et la distraction du Père Marius rendent impossible une vraie prière et sont l'expression de la difficulté qu'il a à se reconnaître inférieur à la divinité. Il est, en fait, dans la négation de sa condition de créature terrestre, et ne rêve que du ciel, lieu métaphorique de la demeure de la divinité. La mention des mots tels « nuages », « air » et d'expressions telles que « perchés très haut », « levant parfois les yeux au ciel », expriment bien, à leur manière, les élans de grandeurs du Père Marius qui paraît chercher à se hisser au niveau de Dieu. Zangali est l'objet de toutes les obsessions de ce missionnaire. En effet, sur la route de Zangali par nuit noire et alors qu'il se sent véritablement en grand danger, il en vient à s'avouer ses véritables motivations missionnaires :

Seul, le volontaire de Zangali n'a pourtant pas peur d'être seul. Il est seul avec Dieu et il est seul avec son majestueux idéal. Il n'aspire qu'à poursuivre sa route jusqu'au bout. [...] Il tient, de toutes les fibres de son être, à sceller de sa paternité un œuvre grandiose; une œuvre qui ferait de lui un missionnaire que la gloire caresserait de son aile, immense et magnifique. Son nom brillerait en lettres vénérables parmi ceux des autres pionniers de l'Église romaine⁴²⁷.

Dans la phrase : « il est seul avec Dieu et il est seul avec son majestueux idéal », on a deux propositions indépendantes juxtaposées qui sont en fait l'expression syntaxique de deux conceptions de la vocation chrétienne qui paraissent parallèles et irréconciliables. D'un côté, il y a ce que l'Église conçoit et promet au nom de Dieu. De l'autre côté, il y a « le majestueux idéal » du Père Marius. En seulement deux phrases, l'adjectif « seul » est répété jusqu'à quatre fois pour exprimer l'isolement, la solitude du Père Marius dans la réalisation de cette ambition personnelle. Avec un tel modalisateur, le lecteur s'aperçoit que le Père Marius

⁴²⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 52

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 53

est en quête d'un prestige personnel au lieu d'être, comme missionnaire, dans le service désintéressé du serviteur. Les multiples occurrences des possessifs « son », « sa », renforcent bien cette idée: « son être », « sa paternité », « son aide », « son nom ». Puis au narrateur de continuer à rendre encore plus explicite au lecteur les contours des motivations du missionnaire : « Il [le Père Marius] tient, de toutes les fibres de son être, à sceller de sa paternité, une œuvre grandiose, une œuvre qui ferait de lui un missionnaire que la gloire caresserait de son aile immense et magnifique. Son nom brillerait en lettres visibles parmi ceux des autres pionniers de l'Église romaine. » Dans cette citation transparait sans conteste l'orgueil dans lequel le Père Marius est tombé. Il est dans la démesure. Or, cette démesure orgueilleuse ou encore *l'hybris* est bien souvent la pierre sur laquelle achoppent aussi bien les dieux que les serviteurs de Dieu. Dans la tête du Père Marius, il a quitté le statut de créature pour celui de créateur puisqu'il se substitue à celui qu'il était censé servir. Il s'attribue « la paternité » de l'œuvre d'appel à la conversion chrétienne ; autrement dit, il se fait l'origine de la vocation chrétienne et non plus l'agent. À dessein, le choix des mots dans ce paragraphe relève bien de l'isotopie lexicale de la transcendance divine : « sceller », « paternité », « œuvres », « briller », « vénérable ». Dans une approche intertextuelle biblique, le verbe « sceller » renvoie toujours à l'alliance entre Jahvé et Israël dans l'Ancien Testament ; et entre le Christ et l'Église dans le Nouveau Testament. La « paternité » rappelle cette notion biblique que Dieu est Père dans la Trinité, qu'il est le Père des croyants et veille sur eux. Il est aussi à l'origine de la création qui est son « œuvre ». « Briller » et « vénérables » relèvent du cultuel et de la solennité qui entoure aussi bien la célébration que les actes liturgiques. Il y a enfin, qu'à travers les adjectifs « grandiose », « immense », « magnifique » qui sont usités au superlatif, c'est l'orgueil du Père Marius qui se voit à la fois caractérisé et trahi car il se prend pour une divinité. « Vous serez comme des dieux ! »⁴²⁸ N'est-ce pas à cette tentation que cèdent le mythe biblique d'Adam et Eve en mangeant le fruit défendu parce que le serpent leur avait dit que s'ils en mangeaient, ils allaient être comme la divinité ? Ainsi, au lieu d'être ce missionnaire qui appelle au nom de Dieu à la conversion chrétienne, le Révérend Père Marius appelle, en son nom, pour sa propre gloire, car il se voit déjà cité parmi les « vénérables » et les « pionniers » de l'Église romaine.

Au-delà des bonnes professions de foi des personnages missionnaires sur l'unique motivation religieuse de la vocation chrétienne, l'analyse des faits, gestes et paroles laissent voir bien des motivations qui sont aux antipodes de l'intention originelle. Ces motivations

⁴²⁸ Gn 3, 5

sont tellement fortes qu'elles conditionnent les actions et les comportements de certains missionnaires au point de rejaillir sur leurs représentations par les Africains. Tout cela a comme conséquence de faire que dans *Un sorcier blanc à Zangali* particulièrement, une grande majorité d'autochtones sont hostiles aux missionnaires en général, et à la vocation chrétienne en particulier. Même lorsqu'on regarde du côté africain les véritables convictions de ceux qui sont vraiment proches de lui, à savoir Yosef Kuya et sa femme Maria Tumbé, on réalise que leur foi est une question d'intérêt. Ils voient dans le Père Marius leur « bouclier le plus sûr, [leur] meilleur Dieu » parce que tant qu'ils sont sous sa protection comme chrétiens, ils sont protégés du commandant.⁴²⁹

1.2.2.2 Christianisation ou européanisation ?

Dans *Béatrice du Congo*, le roi du Bitanda écoute dans un premier temps ses émissaires qui reviennent d'une exploration du Congo. Mais en même temps qu'il s'informe de la vie des Congolais et pose des questions, il donne libre cours à son obsession de « civiliser » ce peuple lointain « pour la plus grande gloire de Dieu ». Le dialogue suivant entre Le Roi, ses Courtisans et Diogo le chef de cette expédition est très significatif :

Le Roi : Un pays à civiliser. Ont-ils de la neige ? / Diogo : Non ! Majesté, seul à travailler, le soleil ne quitte le ciel que pour s'écrouler... / La Cour : Un pays à civiliser. / Le Roi : Comment vivent-ils ? / Diogo : Par tribus liées les unes aux autres. / Premier Courtisan : Une vie de fourmis. / Deuxième Courtisan : L'individu à la merci de la collectivité... / Les Compagnons : Étouffé...étouffé dans un flot humain... / La Cour : À civiliser... Majesté, à civiliser. / Le Roi : *Animae ad majorem Dei gloriam conquiren dae !* (Des âmes à conquérir pour la plus grande gloire de Dieu.)⁴³⁰

Dans un second temps, le roi du Bitanda donne ses consignes à ses envoyés avant de les laisser repartir au Congo. Celles-ci sont claires sur le lien intrinsèque qu'il entend sauvegarder entre christianisation et « civilisation » pour en faire des « habitudes communes » entre les deux peuples. En effet, il dit à Diogo en quoi consiste sa mission : « Le Roi : [...] Faites-lui comprendre surtout que notre fraternité commande des habitudes communes : façon de concevoir le monde, façon de commander, façon de se tenir. »⁴³¹ Ces consignes, Diogo s'en acquitte fidèlement auprès du Mani Congo dans un tour de passe-passe en les exposant comme si c'était demandé par ce dernier :

Diogo : Le roi du Bitanda a généreusement accédé à tous vos désirs. C'est du reste dans la ligne de conduite des souverains chrétiens d'Europe. Il vous envoie des spécialistes pour vous aider à bâtir votre pays... [...] et aussi des messagers pour vous apporter la bonne nouvelle. Car il est bon que la croyance en Dieu au Zaïre soit la même qu'au Bitanda.⁴³²

⁴²⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 36

⁴³⁰ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 51

⁴³¹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 61

⁴³² *Ibid.*, p 68-69

En disant que « des spécialistes » du Bitanda vont arriver au Congo pour bâtir le pays à l'instar de ce qu'ils ont déjà réalisé chez eux, on voit qu'arrivent en même temps « aussi des messagers » qui apporteront « la bonne nouvelle ». Christianisation et civilisation vont vraiment de pair dans les propos du Roi et celui de Diogo. C'est alors que vont se mettre en branle au Zaïre tout un ensemble de mesures et de pratiques visant à transformer ce royaume africain et ses hommes à l'image du Bitanda.

Diogo : [...] Il vous faudrait en outre un patron au ciel, quelqu'un qui soit, si l'on peut dire, votre avocat auprès de Dieu. Je vous conseille saint Antoine et saint Georges. / Deuxième Notable : Avez-vous d'autres noms à nous recommander ? / Diogo : Très grands saints, ils sont les patrons du royaume du Bitanda. Ils vous aideront, j'en suis certain, à opérer les profondes mutations dont a besoin votre pays. La capitale devrait avoir un nom plus facile à prononcer. Il est de règle, de prendre un nouveau nom lorsqu'on accède à un trône, lorsqu'on entre dans une société quelque peu fermée, lorsqu'on gravit un échelon dans la connaissance. Eh bien Mban..Mbanza Congo...devrait s'appeler San Salvador ! / La Foule : San Salvador⁴³³.

En plus de leur trouver deux saints patrons au ciel que sont « saint Antoine et saint Georges », Mbanza Congo la capitale est nommée San Salvador. La nomination est un enjeu très important dans la christianisation et dans l'installation des habitudes occidentales. Même le roi se voit imposé un nouveau nom : « Diogo : Votre Majesté se fera désormais appeler par le nom que lui a choisi son frère du Bitanda. Vous devenez Dom Carlos 1^{er} ». ⁴³⁴ Et c'est au détour de cette nomination qu'apparaissent quelques contradictions vis-à-vis du christianisme. On porte un nom de saint chrétien seulement lorsqu'on accepte d'être chrétien. Or le roi qui vient de prendre un nom chrétien n'a fait aucune renonciation à ses fétiches et à Satan. C'est alors que Diogo s'avise de tout arranger en procédant ainsi :

Diogo : Dom Carlos 1^{er}, êtes-vous prêt à être du nombre des enfants de Dieu, tout comme votre frère du Bitanda ? / Le Roi : Oui, et même aussi puissant que lui. / Diogo : Êtes-vous décidé à renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ? / Le Roi : Hein ? Satan ? / Diogo : Êtes-vous décidé à renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ? / Le Roi : Satan ! Quoi Satan ? Qui est Satan ? / Diogo : Dites j'y renonce. Le Roi : J'y renonce. / Le Compagnon : À vous dépouiller des fétiches et à leur livrer la chasse la plus impitoyable ? ... Aussi puissant que votre frère du Bitanda... / Le Roi : Qu'on apporte ici tous les fétiches du royaume...⁴³⁵

On a dans cette scène une véritable parodie de la conversion du roi à la vocation chrétienne. Il ne sait pas qui est Satan mais comme on lui intime d'y renoncer, alors il répète après Diogo qu'il y renonce. En somme, il ne sait même pas ce à quoi il renonce. Au regard de ces exemples, on est fondé à considérer que dans *Béatrice du Congo*, la christianisation du

⁴³³ *Ibid.*, p. 71

⁴³⁴ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 73

⁴³⁵ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 74

Zaïre tourne à une européanisation de ce royaume qui touche à l'absurde car elle procède d'une duperie.

C'est précisément dans *Un sorcier blanc à Zangali* que la problématique de la christianisation comme européanisation se pose avec acuité et se voit rejetée. En effet, l'écriture de ce roman fait comprendre au lecteur que l'approche missionnaire au Cameroun associe christianisation et civilisation selon le modèle culturel européen. Toutes choses qui ne manquent pas de soulever des interrogations et des objections chez plusieurs personnages africains de ce roman. Le titre du livre de René Philombe est on ne peut plus clair et expressif à la fois du discrédit et de la méprise portés sur le personnage missionnaire : *Un sorcier blanc à Zangali* ! Et parce qu'il y a eu de la confusion sur l'identité et les motivations véritables du Révérend Père Marius, la suspicion porte de plus en plus sur la vocation chrétienne qui semble ne pas avoir d'écho très favorable auprès des villageois de Mvolyé. Aux yeux de plusieurs de ces villageois, ce missionnaire blanc est là pour fomenter et orchestrer un coup politico-religieux avec le Commandant Doubi de sorte à marquer la mort de leurs dieux et l'asservissement physique du Cameroun au « Blanc » à travers le système colonial. Le lecteur aura comme une confirmation de cette complicité entre les « Blancs » lorsqu'il entendra le commandant Doubi tenir au Père Marius ce propos lors de leur tête-à-tête :

N'oubliez pas surtout, père Marius, de faire la part de nos rôles respectifs. Il m'appartient à moi de défricher l'âme nègre avec la faux du commandement; mais à vous d'y semer les graines de l'évangile ! Il n'y a pas une deuxième solution afin de faire marcher la machine coloniale ⁴³⁶ !

Mais cette réflexion, les Africains évidemment ne l'entendent pas. Le lecteur par contre sait qu'elle est formulée par le commandant qui rappelle au missionnaire qu'ils sont des associés pour « faire marcher la machine coloniale ». On retrouve une réflexion similaire à celle-ci dans la bouche du Commissaire Guillot au sujet de son ami, le Père Tourbillon dans *Les dépossédés* d'Aké Loba. Tout cela exprime les doutes des autochtones sur la neutralité du missionnaire en observant la marche de la nouvelle organisation sociale qui est en train de s'instaurer avec l'arrivée des Occidentaux. Entre Africains et occidentaux vont se faire jour deux points de vue totalement opposés dans le roman de René Philombe. Le Père Marius pense que la christianisation va de pair avec la civilisation et doit se déployer au Cameroun. Du camp d'en face formés par les autochtones, des objections s'élèvent contre le principe même de l'introduction de cette religion étrangère qui est en train de bouleverser l'ordre traditionnel établi. La voix de la minorité de chrétiens du roman est étouffée et rendue inaudible dans cette confrontation. Du moins quelques fois, ils font parler d'eux et c'est plutôt

⁴³⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 181

par l'incohérence et la roublardise de leur pratique de foi comme pour dire qu'ils sont perdus entre deux mondes. Le missionnaire est-il là pour la christianisation ou pour l'eupéanisation des Africains subsahariens ? Le sol africain était-il vierge de toute croyance et de toute culture à l'arrivée du missionnaire ? Au cas d'une réponse par la négative, que fait donc le missionnaire vis-à-vis des réalités matérielles et spirituelles africaines ? Les propos suivant de Mevungu, un sage de Zangali sont sans équivoque sur la position des habitants de Zangali sur la vocation chrétienne de type missionnaire et l'effectivité des croyances africaines :

Les hommes blancs [...] ont traversé mille forêts, mille montagnes et mille nappes d'eau, dans le seul but de venir nous chercher noise sur notre terre à nous ! ... [...] Mais profitant de notre hospitalité, ils se sont mis dans la tête de nous rendre étrangers sur notre terre à nous ! [...] Plus désastreuse encore me paraît l'action de leurs sorciers. Les uns armés d'aiguilles empoisonnées et d'instruments magiques, nous extorquent le sang, les urines, les excréments, quand ils ne nous inoculent pas dans le corps de dangereux produits ! Les autres, emmitouflés dans d'étranges boubous, nous obligent cyniquement à chasser nos épouses pour n'en conserver qu'une seule, à renier nos dieux pour n'adorer que les leurs ! Dites-moi, fils de mes pères, dites-moi comment un homme peut-il rendre un culte valable à des dieux dont il ne connaît ni l'origine, ni la langue⁴³⁷ ?

Dans cette réflexion, on voit que la perception du missionnaire et de ses méthodes pastorales par ceux de Zangali est négative, car il est assimilé dans un premier moment aux autres acteurs européens de l'époque : « les Blancs ». Comme ces derniers, sa présence ne présage rien de bon pour les Africains, pour l'avenir du continent : « ils [les Blancs] se sont mis dans la tête de nous rendre étrangers sur notre terre à nous ! » Autrement dit, l'aliénation et le déracinement culturel des Africains sont principalement les visées de leur présence et de leurs actions.

Dans un second moment de l'argumentation de l'orateur, le missionnaire se retrouve à nouveau dans la catégorie de ceux qui sont qualifiés de « sorciers » parmi les « Blancs ». Dans ce groupe des sorciers, les prêtres sont identifiables par leur habillement : « emmitouflés dans d'étranges boubous ». Au moment de la colonisation, les missionnaires portaient constamment la soutane appelée à l'époque « Gandoura » par eux-mêmes et plusieurs Africains. Aux dires de l'orateur, l'action de cette catégorie de sorciers serait la « plus désastreuse » pour les autochtones. En ce qui concerne l'action très néfaste et « désastreuse » des sorciers blancs (médecins et autres personnels de la santé), il y a une spécification sur celle des missionnaires à l'encontre des habitants de Zangali : « les autres [Sorciers blancs missionnaires] [...] nous obligent cyniquement à chasser nos épouses pour n'en conserver qu'une seule, à renier nos dieux pour n'adorer que les leurs !... ». Ici, par : « chasser nos épouses pour n'en conserver qu'une seul », il est question de l'enseignement chrétien sur la

⁴³⁷ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 117

monogamie. Les catéchumènes africains qui étaient polygames devaient renoncer aux autres femmes pour ne conserver que la première épouse, toute prescription que cet orateur abhorre. Ensuite, dans : « renier nos dieux pour n'adorer que les leurs », on a la prescription du christianisme qui interdit le syncrétisme. Le précepte chrétien interdit à ses adeptes de chercher à profiter de plusieurs pratiques en matière religieuse. L'appartenance au Dieu de Jésus-Christ l'engage à renoncer à l'adoration d'autres « dieux », en l'occurrence les divinités que les Africains priaient avant l'arrivée des missionnaires. Donc, ils doivent renoncer à leurs dieux pour répondre à la vocation chrétienne lancée par le Père Marius qui prône l'adoration d'un Dieu unique. Le pluriel « les leurs » sous-entend deux choses. La première peut exprimer l'ignorance de cet orateur qui pense que le christianisme est une religion polythéiste. Mais la deuxième peut être l'expression d'une accusation délibérée sur le fait que les chrétiens au lieu d'être monothéistes comme ils le prétendent, sont polythéistes concrètement parce que d'autres réalités du monde tel l'argent ont pris le dessus sur le vrai Dieu. Plus que de la suspicion sur le personnage missionnaire, on a là l'expression d'une indignation teintée d'une sourde révolte. L'orateur conclue son discours en prenant l'auditoire à témoin dans une question rhétorique dont la réponse se laisse aisément devinée : « Dites-moi, fils de mes pères, dites-moi comment un homme peut-il rendre un culte valable à des dieux dont il ne connaît ni l'origine, ni la langue ? ». Le christianisme est perçu comme une religion étrangère aux habitants de Zangali, comme une extériorité par rapport à la culture et aux croyances africaines. Tel est le constat final de cet orateur. Reste maintenant à s'assurer de ce qu'en pense son auditoire.

La répétition de « dites-moi », en plus de sa dimension rhétorique sur les lèvres de ce vieillard dont le narrateur avait dit en introduction de son entrée en scène qu'il était un redoutable orateur, est très intentionnelle. Sachant que sa voix portait et comptait suffisamment parmi ses pairs, une telle harangue ne saurait restée sans suite. Une réaction de son auditoire est attendue puisqu'il la prend du reste à témoin pour qu'il se prononce, qu'il prenne parti. Cela s'exprime dans le « dites-moi », où il y a un « vous » qui est en ellipse dans l'impératif présent du verbe dire : « dites » ; et un « je » exprimé par « moi ». La réponse, nous dit le narrateur, ne se fit pas attendre, car on peut lire : « Ainsi haranga [sic. Lire harangua] le sage Mevungu Mbala Ovundiya Zangali et, comme on le devine, il fut longuement ovationné dans un charivari de voix criant toutes vengeance. »⁴³⁸ Dans cette prise de parole et la réaction suscitée, il apparaît que les autochtones de Zangali sont en opposition

⁴³⁸ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 118

totale à la vocation chrétienne de type missionnaire qui leur intime l'ordre de renoncer à leurs croyances et à leur culture au profit de la culture occidentale et du christianisme.

1.2.2.3 Dieu n'existait-il pas en Afrique avant les missionnaires ?

Quelle que soit sa dénomination par les diverses tribus du continent à l'arrivée des missionnaires-pionniers, Dieu semblait connu des Africains qui le nommait et l'adorait déjà. Dans la région du Lesotho, la terminologie utilisée pour désigner cette divinité suprême est : Ntsoana-Tsatsi. À plusieurs reprises dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, il est mentionné qu'il est l'objet ultime de la quête de Fékisi. Cette œuvre de fiction de Mofolo affirme clairement que Dieu est l'Être suprême qui est à l'origine de toute chose dans le monde. *Un sorcier Blanc à Zangali* fait mention de « Zambilo »⁴³⁹ de « Zamba, l'Incréé »⁴⁴⁰ pour désigner Dieu. C'est Lui que les hommes doivent chercher et prier. Les peuples du Lesotho le connaissaient donc avant ; ils ne l'ont pas connu par les Occidentaux. Dans *Le calvaire de Cosma-Benda* qui est écrit par un missionnaire, c'est à « Imana »⁴⁴¹ que des personnages africains adressent leurs demandes et leurs prières. Donc, d'une manière générale, les personnages africains croyaient en un Être suprême qui a créé le monde, c'est-à-dire Dieu. C'est clairement avec étonnement que les habitants des différentes tribus qui ont accueilli des missionnaires s'entendent dire qu'il leur faut apprendre à connaître Dieu. Parmi toutes les interrogations suscitées aussi par cet appel au christianisme, la question centrale est : chercher à connaître quel Dieu ? Autrement dit, qu'il s'appelle Ntsoana-Tsatsi, Zambilo, Zamba, l'Incréé, Imana, etc. leur Dieu est-il différent de l'Éternel, de Yahwé, du Christ, du Dieu du christianisme ? Dans *Béatrice du Congo*, cette question sur la religion des Congolais avait été posée et avait reçu sa réponse en ces termes :

Le Roi : [...] Parlez-moi des hommes. Ont-ils une religion ? / Diogo : Toute primitive. / Les Deux Compagnons : Ils font jurer sur des dieux en bois... (Rires de la cour) / Le Roi : Des dieux en bois ? / La Cour : Auxquels il manque la densité du marbre, la céleste sonorité du plâtre⁴⁴².

Du côté des antagonistes à la vocation chrétienne, on répond qu'on ne découvre pas Dieu en Afrique avec les missionnaires chrétiens occidentaux. Inquiètes, les différentes populations ont plutôt des suspicions sur les motivations véritables des évangélistes. C'est la plume de René Philombe qui exprime véritablement dans le corpus étudié ici les objections et les critiques les plus acerbes à l'encontre de la vocation chrétienne prêchée par les missionnaires. En effet, dans son œuvre, les personnages sont dans la situation de croyants qui

⁴³⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 26

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 173

⁴⁴¹ Felix Dufays, *Le calvaire de Cosma Benda*, op. cit., p. 23

⁴⁴² Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 50

se considèrent avoir été déjà appelés par Dieu puisqu'ils sont *de facto* en relation avec lui dans leurs pratiques polythéistes. La question d'un nouvel appel de la part de ce Dieu par l'intermédiaire d'un étranger est non seulement incompréhensible et irrecevable mais les fait subodorer un complot. Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, le Père Marius, qui a assisté, incrédule et médusé à la cérémonie rituelle du Tsogo, cherche à montrer aux villageois l'inanité de leur pratique dans l'espoir de lui substituer l'approche occidentale des choses. Fort de sa conviction, il tient à son auditoire les propos suivants :

Ô mes frères noirs ! Ouvrez vos oreilles et écoutez ! Je vous avais promis mon amitié ! Et comme je vous l'avais promis, je suis prêt à vous aider ! Confiez-moi vos maux et vos peines, je les soulagerai ! Vous aurez beau vous lamenter dans vos cérémonies impies, cela ne vous guérira pas de la maladie des fantômes ! Je sauverai vos malades comme j'ai déjà guéri ceux que vous aviez rejetés en brousse⁴⁴³ !

Il est intéressant de relever déjà que toutes les phrases de son propos se terminent par un point d'exclamation comme pour intimer une injonction à l'auditoire. Cela fait que le ton de ce discours déjà péremptoire devient condescendant. Paternalisme occidental oblige ! Il y a ensuite que le Père Marius cherche à tourner en dérision et à ridiculiser le rite traditionnel du Tsogo et de tout ce qu'il représente dans l'écosystème des croyances des habitants de Zangali. Il parle à dessein de « cérémonies impies » dont l'efficacité est nulle pour guérir « la maladie des fantômes ». En revanche, il leur dit que la science qu'il détient est le seul remède et l'unique voie de recours : « je sauverai vos malades comme j'ai déjà guéri ceux que vous aviez rejetés en brousse ! ». En d'autres termes, le Père Marius veut éradiquer les pratiques ancestrales pour les remplacer par la civilisation occidentale, par la médecine occidentale en l'occurrence.

Enfin, en qualifiant le Tsogo de rite impie et en se proclamant la seule personne capable de soulager les « maux » et les « peines » des habitants de Zangali, le Père Marius défie frontalement et publiquement l'autorité des prêtres du Tsogo qui ont prescrit et animé le rituel de purification. Sa secrète ambition de missionnaire n'est-elle donc pas de prêcher sa nouvelle religion sur les ruines de ce qui, jusque-là, semble lui faire obstacle et qu'il ne considère pas comme une religion mais plutôt comme un ensemble de pratiques superstitieuses ? Un tel langage outrancier est-il voulu ou involontaire ?

Pour l'auditoire en tout cas, ce discours du Père Marius se présente comme une entreprise qui cherche à faire table rase d'un certain nombre de réalités matérielles et spirituelles africaines pour les remplacer à la fois par le christianisme et la civilisation à l'occidentale. Manifestement, nul n'est dupe. Par une analepse, le lecteur avait appris aussi du

⁴⁴³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 165

monologue intérieur du Père Marius en escale à Pala, qu'il est un farouche opposant de la danse africaine. C'est donc dire qu'il n'en est pas à son premier exploit en la matière. Ainsi lit-on :

Naguère, au cours de ses tournées effectuées à travers les villages de sa paroisse, il menait une inlassable croisade contre les danses indigènes. Il y consacrait la plupart de ses sermons [...] Finis la messe et les sermons, toute la population ne résistait pas à la tentation, la nuit venue, d'aller noyer leurs soucis dans l'allégresse collective, bruyamment alimentée par les tam-tams ou les balafons. Et lui, [...] n'hésitait pas à se lever [...], armé de sa carabine. [...] Arrivé près des lieux, le curé de Mvolyé visait en l'air. À la détonation du fusil, les danseurs nocturnes se dispersaient sans demander leur reste...⁴⁴⁴

La mention du substantif « croisade » n'est pas sans rappeler des moments très sombres de l'histoire du christianisme militant au Moyen-âge. Ici aussi, elle est bien révélatrice de l'état d'esprit du Père Marius qui pense qu'il faut livrer une bataille « inlassable » et implacable à ces réalités africaines qui sont, à ses yeux, un « étalage de diabolisme. »⁴⁴⁵ Dit autrement, le Père Marius se considère au Cameroun comme un croisé contre le « paganisme » qui rime avec diabolisme afin de pouvoir planter sur ses ruines la croix du Christ et qui est aussi celle de la civilisation occidentale. L'auteur du roman, par le biais de cette scène, veut prouver au missionnaire sa méconnaissance de la frontière qui existe entre les activités récréatives de la nuit africaine avec des cérémonies cultuelles de la religion traditionnelle. En effet, il fait adopter à son personnage missionnaire le postulat que les danses ont à voir avec du « paganisme » et des occasions de faire des péchés.

Pour conclure, je note qu'à partir des analyses textuelles menées sur la vocation chrétienne portée par les missionnaires-pionniers et leurs successeurs immédiats en Afrique australe (*L'homme qui marchait vers le soleil levant*), centrale (*Béatrice du Congo* et *Un sorcier blanc à Zangali*) et occidentale (*Les dépossédés*) par les missionnaires-pionniers, les points de vue africains font ressortir que ces messagers de l'Évangile n'ont pas toujours su porter véritablement un regard neutre et bienveillant sur les réalités traditionnelles africaines. Au contraire, dans bien des cas et à plusieurs endroits, les missionnaires montrent de la défiance voire du rejet vis-à-vis de ce qu'ils qualifient de « paganisme » et de « superstitions » africaines dans l'optique de leur substituer le modèle occidental qui est « civilisation » et « christianisation ». D'où l'expression multiforme des formes d'interrogation, de doute, de refus voire de rejet de la part de beaucoup d'Africains quant à la vocation chrétienne missionnaire. Mais tout cela entraîne-t-il pour autant tous les Africains à refuser le christianisme ?

⁴⁴⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 74

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 74

1.2.3 Appréhensions de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : entre adhésion, roublardise, conflictualité et désillusion

1.2.3.1 Des cas de conversion d'Africains au christianisme

Dans les œuvres étudiées préférentiellement dans ce chapitre, *Béatrice du Congo* et *Un sorcier blanc à Zangali* sont celles qui traitent la question de la conversion au christianisme sous son angle conflictuel. De ce fait, on trouve abordée très accessoirement dans ces textes la problématique des cas avérés de conversion d'Africains au christianisme. Lorsque ces personnages chrétiens africains apparaissent dans la narration comme catéchistes, enfants de chœurs, simples chrétiens, etc., ce n'est à aucun moment pour parler du sérieux de leur foi ni pour montrer leur vie comme exemplaire parce qu'ils sont convertis au christianisme. Au Zaïre, les habitants finiront d'ailleurs par se révolter contre tous les Bitandais puisque leur foi chrétienne ne les empêche pas d'être dans la prédation vis-à-vis du Congo. Le missionnaire qui ne s'était distingué en rien de ses compatriotes subira la même détestation. Par un tel traitement, est-ce un message subliminal de ces deux romans pour exprimer l'échec de la vocation chrétienne de type missionnaire qui n'a pas su faire de véritables convertis ? Le fait est que la foi chrétienne durant la colonisation semble n'avoir pas attiré des foules ni fait des miracles dans le changement de vie de ceux qui se disent chrétiens.

En revanche, la question de la vocation chrétienne est tout autrement représentée dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant* de Mofolo. Dans cette fiction romanesque très atypique, à aucun moment, il n'est fait mention d'un quelconque missionnaire chrétien catholique ou protestant qui soit venu lui prêcher la Bonne Nouvelle, encore moins à ceux de sa tribu. Et pourtant, il mènera une démarche spirituelle et chrétienne à nulle autre pareille pour se sanctifier. Je vais à présent proposer une analyse de cette vocation chrétienne pour que le lecteur en sache davantage sur son cheminement vocationnel. La vocation chrétienne de Fékisi, il faut en convenir, est assez singulière et particulière. Sa démarche de conversion au christianisme est provoquée véritablement par l'appel d'une Voix qu'il entend au cours d'un rêve qu'il désigne aussi de songe. À la suite de deux songes où une Voix lui parle, il entreprend une marche, un cheminement spirituel qui le conduira finalement au christianisme. C'est dans l'épilogue de l'ouvrage qu'on réalise précisément qu'il est protestant. Mais déjà, voici comment tout cela intervient et comment aussi la trame narrative de l'écriture le présente au lecteur qui découvre : « quelque chose d'extraordinaire ». Voici comment tout cela démarra : en plein midi, « le soleil changea d'aspect et devint rouge, rouge comme du sang ». Puis ensuite « l'obscurité, une obscurité complète, plus noire que la nuit la plus noire

». ⁴⁴⁶ Bref, il y eut ce jour-là en plein midi beaucoup de signes extraordinaires, des signes qui pour les croyants sont des sortes de théophanies, c'est-à-dire des signes avant coureurs qui annoncent la manifestation d'une divinité. À la vue de cela, alors que d'autres hommes moins croyants « poussaient des cris de terreur » et que « beaucoup de gens [...] moururent vraiment de peur », Fékisi, lui, « se souvint de ce que lui avait dit le vieillard, à savoir que si quelqu'un appelle Dieu, Dieu lui répond et lui viendra en aide ». ⁴⁴⁷ Fort de cela, il se leva et posa un acte qui fut le déclencheur de beaucoup de choses :

D'un bond, il fut debout et se mit à crier d'une voix très forte et très claire : « Ô Dieu tout-puissant, Dieu de droiture, toi qui déteste le mal : Viens à mon aide. [...] Seigneur, je déteste tout ce qui est mal, tu le sais. Oh ! Viens à mon aide dans l'extrémité où je me trouve ! ». ⁴⁴⁸

Une prière spontanée qui en dit long sur les prédispositions personnelles qu'il avait comme chercheur d'une transcendance. Au sujet de cette prière, le narrateur s'exclame « étonnante prière ! » En effet, dans les religions, la prière est considérée comme l'acte, le moyen par lequel un croyant s'adresse à une divinité pour lui présenter soit sa louange, soit ses demandes, soit sa reconnaissance. Ici en l'occurrence, elle est formulée en paroles audibles qui expriment à la fois la foi et la préoccupation véritable de Fékisi : il appelle Dieu à lui venir en aide. Le caractère véritablement étonnant de cette prière réside dans sa formulation qui révèle la grande confiance de Fékisi en ce Dieu qu'il sait « Tout-puissant ». Alors que c'est la prière d'un néophyte, elle se présente comme le cri de foi d'un croyant qui avait l'habitude de dialoguer avec la divinité par le moyen de la prière. Elle est très bien structurée, obéissant à une sorte de norme de prière convenue dans le christianisme. Le lecteur n'est pas sans se poser des questions sur les influences possibles d'un tel écrit. Est-ce l'auteur du livre, Thomas Mofolo lui-même qui s'y trahit en tant que croyant pratiquant à travers le personnage de Fékisi ? Ou bien, comme travailleur de la mission avec les pasteurs de la Société de la Mission évangélique de Paris, a-t-il fait lire et corriger à l'époque son manuscrit par l'un d'entre eux qui aurait proposé une telle formulation ? Ou bien encore y-a-t-il eu une sorte de réécriture de l'œuvre par la postérité qui ait fait un tel arrangement ? De prime abord en tout cas, c'est frappant qu'un Africain qui s'adresse pour la première fois à Dieu puisse lui adresser une prière d'une telle profondeur spirituelle et rigueur structurelle de type occidental. Toujours est-il qu'il réussit à établir le dialogue avec Dieu grâce à la sincérité et à la bonne présentation de sa prière car il reçut une réponse de la divinité par une Voix :

⁴⁴⁶ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 80

⁴⁴⁷ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 81

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 81-82

N'aie pas peur, Fékisi, ton Dieu a entendu ta requête... Mais quant à toi, recherche la vérité jusqu'à ce que tu la trouves, cherche Dieu jusqu'à ce que tu le trouves ; à l'heure actuelle, tu es très éloigné de Dieu ; mais Dieu cependant te pardonne à cause du bien que tu as cherché à faire autour de toi, surtout à l'égard de ceux que l'on opprime et que l'on tourmente quoiqu'innocents⁴⁴⁹.

Cette Voix est le médium que Dieu utilise pour s'adresser directement à Fékisi. Sur le mode d'une injonction exprimée à travers l'emploi de l'impératif, Dieu invite Fékisi à le chercher vraiment car il est encore loin de lui : « cherche Dieu, jusqu'à ce que tu le trouves [...] tu es très éloigné de Dieu ». Dans la suite du récit, se pose alors pour Fékisi la question de la direction géographique à prendre pour trouver Dieu. Or, il se trouve que pour lui, la direction à prendre est indissociable de la question des consignes divines. Et ces consignes résonnent sans cesse à ses oreilles. Ces consignes, le narrateur les reprend presque *in extenso*, avant de décrire la nouvelle vision grâce à laquelle la direction va lui être indiquée par la Voix : « Cette voix constamment résonnait à son oreille. Il eut envie de partir, mais quelle direction prendre ! Vers le milieu de la nuit le sommeil le surprit, un sommeil de mort. Et pendant ce moment de sommeil, il eut un rêve »⁴⁵⁰. Dans l'extrait, il apparaît qu'il y a une corrélation manifeste entre ce que la Voix avait dit à Fékisi et la vision qu'il va avoir au cours du rêve. Le récit de la vision qu'il eut au cours de ce rêve commence par l'indication de la direction à prendre pour trouver Dieu : « Loin, très loin du côté de l'Orient, il aperçut Ntsoana-Tsatsi » mais « l'endroit lui paraissait excessivement éloigné. » D'entrée, le lecteur réalise que Fékisi est situé sur la direction à prendre pour trouver Dieu. Rappelons que Ntsoana-Tsatsi est, pour Fékisi et le lecteur, un endroit presque mythique déjà connu et d'où provient la tribu des Basotho. Il est aussi le lieu où Dieu demeure. En effet, de ce lieu, on apprend dans le livre ceci :

Les ancêtres lointains pensent que la tribu-même des Basotho était sortie d'un lieu appelé Ntsoana-Tsatsi, mais personne ne sait où se trouve ce Ntsoana-Tsatsi et dans quel pays. Les vrais Basotho, même en ces temps reculés, croyaient avec assurance à l'existence d'un Dieu vivant, créateur de toutes choses⁴⁵¹.

Grâce à la Voix et à la vision qu'il eut en songe pour lui indiquer la direction vers laquelle avancer pour rencontrer vraiment Dieu, Fékisi va devenir l'homme, le croyant qui marche vers le soleil levant, vers l'Orient.⁴⁵² Il y rencontrera Dieu, et réalisera seulement en ce moment que c'est le Dieu de Jésus-Christ qui s'était manifesté à lui grâce à la Voix. Dans cette fiction de Thomas Mofolo, Fékisi le personnage principal devient chrétien sans s'être plié à la « civilisation ». Il révèle ainsi, s'il fallait le prouver encore pour son époque, qu'on

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 82

⁴⁵⁰ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 86-87

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 40

⁴⁵² Dans le christianisme, le Christ est souvent désigné aussi par cette périphrase de « Soleil levant ».

peut devenir chrétien sans avoir été « civilisé » à la manière occidentale. D'ailleurs, c'est à l'Orient que sa marche l'a conduit et non en Occident qui n'a été qu'une étape de son pèlerinage.

1.2.3.2 La vocation chrétienne à l'épreuve du double jeu des personnages africains et missionnaires

Bernard Binlin Dadié et René Philombe représentent dans leurs œuvres le double jeu et l'hypocrisie à la fois des personnages missionnaires et africains autour de la proposition et de l'accueil de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne. Mais cela n'empêchera pas pour autant les affrontements que l'on redoute de part et d'autre puisque le christianisme prêché par les missionnaires s'attaque aux racines même des réalités religieuses des autochtones en les qualifiant d'obsolètes et de barbares. Dans une véritable mise en garde contre ce risque de déracinement culturel, la prophétesse de *Béatrice du Congo* lance à ses concitoyens : « Maman Chimpa Vita : Le lion va devenir caméléon... Le boa se laisse manger par la brebis... Oh ! Ancêtres, ouvrez bien les yeux et les oreilles... »⁴⁵³ Cependant, la délicatesse et l'embarras de la situation pour les Africains réside dans le fait que derrière le missionnaire, il y a l'administrateur colonial qui sévit déjà sur le terrain. D'où le choix tactique pour certains administrés de se faire passer pour des chrétiens ; autrement dit, de ruser pour se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas. Les exemples suivants nous aideront à mieux cerner ce dont il est vraiment question.

On a d'abord l'histoire de Maria Tumbé et Yoseph Kuya qui ont choisi le Père Marius comme le parrain d'Azombo, leur fils unique. Pour le Père Marius cela est l'expression de leur foi profonde en Jésus-Christ tandis que pour les parents de l'enfant, c'est un subterfuge pour se placer résolument sous sa protection contre les services de l'administration coloniale et aussi pour les avantages matériels. Or, les uns et les autres seront amenés à perdre leurs illusions à l'occasion de l'annonce par le prêtre de son départ pour un long voyage. Ce dernier veut par ailleurs amener son filleul Azombo avec lui. Pour Kuya et Tumbé, le Père veut amener leur fils en Europe. À l'idée de ce prochain départ, pensent-ils, de leur fils pour le pays des « Blancs », le lecteur lit leur contentement joyeux dans les lignes suivantes :

Leur visage s'épanouit d'un soupçon de joie. Savoir que leur fils unique partait pour le pays des hommes blancs, c'était pour eux un sujet de ravissement. Ils se voyaient en même temps riches dans un proche avenir ! Il y avait d'innombrables richesses au pays des hommes blancs ; et Azombo leur enverrait régulièrement des colis qui feraient l'envie de tous ! Le R.P. Marius désirait emmener Azombo loin d'ici, très loin.... Ce ne devait être qu'au pays des hommes blancs⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 71

⁴⁵⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 35

Et le mari d'exprimer leur état d'esprit en ces termes :

-Fada, dit Kuya sur un ton de confiance, ne t'avons-nous pas confié Azombo ? Il est ton enfant, il est notre enfant. Nous formons une même famille. Tu penses peut-être que nous n'accepterons pas que tu l'emmènes avec toi ! ... Mais ce qui me tracasse, c'est de savoir que tu nous quittes ! Et je me demande ce que je deviendrai sans toi ! Toi qui étais mon bouclier le plus sûr, mon meilleur Dieu, mon tout ! ...⁴⁵⁵

Puis d'ajouter :

-je te demanderai de me laisser un papier. Je le présenterai de temps en temps aux Commandants. Ils sauront que je suis le père d'un enfant qui est parti avec toi, pour le pays des hommes blancs ! Comme ça, Fada, je serai tranquille⁴⁵⁶.

Le Père Marius réalise dans ces propos que Kuya et Tumbé, ses protégés, n'ont aucune foi au Dieu de Jésus-Christ, mais plutôt le prennent pour leur « Dieu » du fait de sa protection. Cela, Kuya l'a clairement exprimé. Ils sont donc dans une forme d'idolâtrie. Le Père Marius occupe en réalité dans leur vie la place de Dieu. En entrant sous leur toit, le Père avait du reste commencé par arracher « tous les fétiches qui ornaient l'intérieur de la case. »⁴⁵⁷ Une ferme précision des choses était donc presque indispensable de la part du Père : « Ce n'est pas dans mon pays natal que je m'en vais, Kuya, mais à Zangali ! ». Et le narrateur de nous dire ce que cette information produisit comme effet sur les interlocuteurs du Père :

Ce dernier mot tomba, lourd comme un assommoir. Les deux visages qui, tout à l'heure, s'éclairaient d'un soupçon de joie, s'obscurcirent soudain, arborant deux paires d'yeux horrifiés. Prise de nervosité, la femme se gratta les tempes, le torse et les aisselles. Elle se leva et, d'un pas tremblant, elle s'approcha d'Azombo qui se tenait jusque-là debout près de la porte. Elle le saisit par le bras, l'entraîna vers le petit *okekamba* et l'installa près d'elle ; puis elle tourne le dos à tout le monde⁴⁵⁸.

Par la désignation de la posture prise : « elle tourna le dos », c'est assurément l'expression métaphorique de deux mondes qui paraissent dorénavant irréconciliables, qui se donnent dos, en découvrant la vérité de l'appel du Père. Ce personnage missionnaire observe et comprend ce qui se passe chez ses interlocuteurs. De son côté effectivement, le coup est dur pour « le R.P. Marius [qui] sourit, de pitié. Il tenta d'appeler Maria Tumbé. Mais en vain. Figée dans une immobilité muette, Maria Tumbé n'avait plus d'oreilles pour le R.P. Marius ». ⁴⁵⁹ À ce refus de Maria Tumbé de répondre à « l'appel » du Père, à ne plus avoir « d'oreilles pour le R.P. Marius », c'est l'expression ferme de la fermeture de sa vie à tout ce que représente le Père Marius. C'est le refus de se convertir au christianisme. En clair, elle refuse la vocation chrétienne. Pour nommer cette attitude de la femme, les qualificatifs

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 35-36

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 36

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 34

⁴⁵⁸ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 36

⁴⁵⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 37

« figée », « immobile », « muette » et l'expression « n'avaient plus d'oreilles pour le R.P. Marius » relèvent bien la vacuité et le mutisme d'une réponse à un appel qui est lancé « en vain ». Pour le Père Marius, la désillusion est terrible et il semble faire « pitié » en réalisant le fossé qui les sépare maintenant : « C'était comme si un grand fleuve aux mille chutes s'était mis à couler subitement entre elle et lui. Elle ne voulait plus le reconnaître comme un bienfaiteur. Reconnaissance, amitié, fraternité chrétienne, tout cela était fini pour elle ».⁴⁶⁰ Il va s'en dire qu'à travers Tumbé, c'est toute la symbolique d'une forme de refus à la vocation chrétienne qui s'exprime ainsi. Le Père Marius prend cela comme un choc qui le sort de ses illusions : les formes explicites d'adhésion et de conversion au christianisme qui lui étaient données se révèlent manquer de contenu et de sincérité.

Après cet exemple sur le double jeu de certains personnages chrétiens africains, il y a aussi le double jeu auquel se livrera le Père Marius lui-même en se faisant passer pour le Commandant afin de pouvoir atteindre Zangali sain et sauf. Cela lui fait porter en fait un masque et l'installe dans un jeu de rôle. Il sera dorénavant obligé en arrivant à Pala de jouer un double rôle, c'est-à-dire un dédoublement de personnage. Cela va-t-il lui réussir vraiment comme missionnaire ? Cela sert-il ou dessert-il l'appel à se convertir au christianisme ? L'analyse des faits suivants dans l'œuvre propose des pistes de compréhension.

J'ai évoqué précédemment comment par peur d'être tué s'il était reconnu comme missionnaire, le Père Marius avait opté pour le déguisement de paraître comme un Commandant. À cause de ses nouveaux atours qui le faisaient passer, trait pour trait, pour un Commandant, le missionnaire est accueilli en grande pompe dans le village de Pala avec la liesse et les réjouissances que les sujets coloniaux réservent au Chef de l'administration coloniale. Cela lui vaut de regarder des jeunes filles se trémousser de tout leur corps devant lui. Avec une malice à peine feinte, René Philombe décrit longuement et minutieusement cette danse des jeunes filles et dont le sommet semble atteint dans cette phrase :

Elles dessinaient de rapides mouvements de hanches, sautillaient encore et retombaient lentement, les jambes écartées et la poitrine exagérément bombée, exhibant des seins agressifs et enflés de vigueur⁴⁶¹.

Représenté « recroquevillé dans l'attitude d'un fauve capturé », ce pasteur qui se cache sous les habits d'un Commandant n'est manifestement pas à son aise devant un tel spectacle. Selon le narrateur omniscient : « au fond de lui-même bouillonnait une mer d'indignations sourdes ».⁴⁶² Et pour cause: « Naguère au cours de ses tournées effectuées à travers les

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 37

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 73

⁴⁶² René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 73

villages de sa paroisse, il menait une inlassable croisade contre les danses indigènes. Il y consacrait la plupart de ses sermons ».⁴⁶³ Entre ce qu'il a prêché et ce à quoi il assiste, il y a un énorme fossé. Aux yeux des néophytes et chrétiens des environs, comment sera-t-il perçu s'il venait à être démasqué ? En effet, c'est sous le masque du commandant que le missionnaire se présente et est perçu. Mais il sait bien, par ailleurs, que sous ce masque vit le missionnaire. Sous ce masque, comment perçoit-il maintenant sa propre vocation chrétienne de consacré ? Comment perçoit-il cette vocation chrétienne qu'il prêche aux indigènes ? Par cette duperie, n'a-t-il pas fui le martyr ? Il cherche maintenant à incarner le personnage du commandant et celui du missionnaire. Cette conciliation, cette mise en symbiose des deux rôles, le R.P. Marius n'arrive pas à la réaliser. Cette forme de lâcheté déclenche dans sa tête un conflit de conscience, la dispute entre « deux étranges personnages ». Le premier lui demande de se démasquer et d'accepter le martyr, tandis que le second lui demande d'éviter le martyr en continuant le jeu de rôle « sous ce masque de commandant blanc ».⁴⁶⁴ Leur affrontement à coup d'arguments aussi pertinents les uns que les autres laisse le missionnaire déguisé en Commandant de l'administration coloniale dans un état d'hébétéude au milieu des chants, des danses et des ripailles qui vont de conserve pour les Africains avec l'animation d'un tel avènement de l'autorité dans leur village.

Une des conséquences immédiates de ce déguisement du missionnaire en Commandant mais qui rebondit dans l'intrigue romanesque comme une péripétie est que l'attendait dans son lit, en guise de compagnie pour la nuit, une belle jeune fille, une princesse, du nom d'Andela. Par la suite, il s'avéra que ce n'était même pas pour la nuit seulement, mais c'est un cadeau du chef de Pala au Commandant. Voici alors un sérieux dilemme pour le personnage de ce missionnaire-commandant : la refuser, ce serait refuser l'offre d'amitié du chef ; et en plus, en Afrique, on ne refuse pas un cadeau. La prendre avec lui, c'est arriver à Zangali son nouveau poste d'apostolat, flanqué d'une jeune fille comme si c'était sa femme ou sa maîtresse. Que faire ? Il y a que notre missionnaire déguisé en Commandant se retrouve pour le reste de son voyage chargé d'une belle princesse qui rêve d'être l'épouse du Commandant « blanc ». Étienne Azombo son filleul partage en toute complicité cette supercherie. Pour la situation réelle du personnage du Père Marius, cette posture qui est déjà très compliquée, sera-t-elle tenable jusqu'au bout ?

Il y a enfin que la grosse illusion du Père Marius a été de considérer pendant trop longtemps que le colonisateur et le missionnaire étaient des associés objectifs pour travailler

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 74

⁴⁶⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 77

ensemble au bien être réel des populations africaines en leur apportant la civilisation européenne. De ce qu'il confie à son évêque dans sa lettre, il ressort clairement que l'administration coloniale et l'Église mènent le même combat pour la civilisation des « Noirs ». Il écrivait effectivement :

Les Blancs ont été les premiers à recevoir la grâce de Dieu ! Ils ont été les premiers à posséder la clé de la civilisation ! Au nom de quel Dieu, au nom de quelle civilisation devraient-ils refuser la jouissance de ce bonheur spirituel et matériel à d'autres races humaines, moins partagées ? À mon avis, c'est dans ce sens que se justifie pleinement les conquêtes coloniales⁴⁶⁵.

L'adverbe « pleinement » exprime la totale conviction du Père Marius à considérer les administrateurs coloniaux comme les alliés des missionnaires à tout point de vue. Le fait de s'être déguisé en Commandant avait certes des arrières pensées sécuritaires. Mais c'est surtout l'expression aussi que le missionnaire pouvait prétendre être le Commandant, que l'un pouvait passer pour l'autre, et cela sans conséquence dommageable. Mais mal lui en prit ! Il perd ses illusions lorsque dans le dernier chapitre du livre, il se retrouve concrètement en face du commandant Doubi. Alors s'affichent entre eux de profondes divergences sur les méthodes à utiliser pour faire entrer les « Noirs » dans la « civilisation » et dans la religion chrétienne. Le commandant est pour la méthode forte et violente tandis que le Père Marius est pour la persuasion. Sur la base de cette nouvelle vision des choses acquise par l'expérience du terrain, le Père condamne « certains missionnaires qui se servaient de l'autorité temporelle pour introduire la religion chrétienne en Afrique. Il jugeait leur action anti-apostolique. » Et le narrateur de rapporter les raisons qu'il avança en privé au commandant Doubi : « En imposant la foi chrétienne, [faisait-il observer], elle serait rejetée tôt ou tard par les indigènes. Il préférerait amener ceux-ci à la nouvelle Église par la persuasion, plutôt que par la terreur et l'intimidation ». ⁴⁶⁶ À peine le Père Marius finissait-il de prononcer ces mots qu'intervint la véritable charge du Commandant contre lui :

Assurément, Père Marius, vous n'avez pas l'étoffe d'un missionnaire colonial. Vous venez parmi les nègres pour leur apporter les lumières de notre civilisation bienfaitrice, et les nègres ont osé vous torturer comme jamais un blanc ne fut torturé : vous trouvez que cela ne pose aucun problème ! Et quand un compatriote vole vers vous pour vous venger, vous osez lui tenir un sermon insolite ! Laissez-moi vous dire que vous n'avez pas de place en Afrique noire ! ⁴⁶⁷

Et de poursuivre :

N'oubliez pas surtout, père Marius, de faire la part de nos rôles respectifs. Il m'appartient à moi de défricher l'âme nègre avec la faux du commandement ; mais à vous d'y semer les graines de l'évangile ! Il n'y a pas une deuxième solution afin de faire

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 174

⁴⁶⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 180

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 180

marcher la splendide machine coloniale ! M'est avis que pour vous, il faudrait demander à ces malheureux primitifs s'ils acceptent d'être bien vêtus, bien nourris et bien logés ! Il faudrait, pour vous, obtenir leur consentement formel avant de lutter contre leurs maladies endémiques et autres ! Il faudrait, pour vous, savoir au préalable s'ils désirent connaître le vrai Dieu Tout-puissant et ses multiples bienfaits ! Avec vous, le monde attendrait vingt siècles avant que notre mission sacrée en Afrique noire ne porte ses premiers fruits ! Non Père Marius ! Les nègres sont de petits enfants à qui nous devons faire un peu de mal afin de leur apporter beaucoup de bien !⁴⁶⁸

Sur le plan de l'examen des discours, on constate l'impossibilité de dialogue entre le missionnaire et le Commandant par ces sortes de longs monologues mais qui n'en sont pas vraiment. Ces tirades visent à accabler le vis-à-vis sans lui laisser le temps de répliquer mots. Mais au-delà de tout cela, l'intention de l'auteur est fondamentalement ici de montrer ce que devrait être la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans le meilleur des mondes : mener l'évangélisation avec l'assentiment des premiers concernés et non leur imposer la foi chrétienne comme on le ferait avec « de petits enfants ». D'une façon indirecte, c'est le colonisateur qui fait la leçon au missionnaire. Par un procédé de discours adressé aussi, l'auteur fait la leçon à la fois au colonisateur et au missionnaire en prenant son lecteur à témoin. Le Commandant poursuit de plus belle :

Et n'oubliez pas non plus, Père Marius, que tous les blancs, commerçants, missionnaires-apôtres et administrateurs, se trouvent sur le pied de guerre au Cameroun ! Souvenez-vous de la guerre des Bayas, la dernière en date ! Ce n'est donc pas de gaieté de cœur que les indigènes nous ont laissé commander le pays. Nous l'avons conquis par la force de nos armes ! Notre œuvre est donc maintenant une œuvre de pacification ! Nos efforts devraient se conjuguer, se compléter. Il faut que notre autorité s'établisse sur des bases solides et honorables !⁴⁶⁹

En quittant la ligne des rappels formulés au prêtre où revenaient : « n'oubliez pas surtout, Père Marius » et « n'oubliez pas non plus, Père Marius », le Commandant en vient maintenant au bien fondé de l'action coloniale française :

J'enrage quand je lis parfois certains écrits ! Leurs auteurs, tous leurs auteurs ont, à n'en pas douter, l'esprit tourneboulé par des idées préconçues ! Comment ces soi-disant philosophes humanistes osent-ils affubler de l'étiquette de « résistants » et de « libérateurs nationalistes » certains chefs africains qui se rebellent contre ce qu'ils appellent cyniquement « les envahisseurs barbares » ? J'enrage vraiment ! Or il se trouve que tous ces chefs africains ne sont que de vulgaires assassins qui mêlent la cruauté au sadisme ! En les détruisant, nous détruisons l'esclavage, le cannibalisme, la sorcellerie et mille autres coutumes barbares ! Aussi, vous ne me verrez jamais, Père Marius, me confesser à vous après avoir ordonné l'exécution d'un Chef indigène ! Jamais ! Car ma conscience ne me reproche rien dans ce domaine. En le faisant, j'ai la conviction d'avoir apporté la paix là où sévissait naguère une puissance tyrannique !⁴⁷⁰

On a dans cet extrait l'évocation des mises en garde et de la dénonciation par les philosophes humanistes de la colonisation et des méthodes missionnaires que les Occidentaux

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 181

⁴⁶⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 181-182

⁴⁷⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 182

appliquaient dans les colonies et les terres de mission. Et au Commandant de continuer à asséner toujours ses coups :

Si l'on peut établir des degrés dans l'humanité, à vrai dire, l'exécution de quelques chefs africains est tout de même moins inhumaine que l'action des poisons d'épreuve et des autres pratiques traditionnelles, laquelle liquide sans rémission ceux qui en sont victimes ! Et qui nierait que la suppression de tel grand chef africain est susceptible d'épargner la vie des grandes masses populaires et, en conséquence, de promouvoir l'évangélisation et l'évolution sociale de la contrée qui, peut-être à ce prix connaîtrait enfin la tranquillité ? J'ai l'impression, Père Marius, que vous n'avez pas encore lu les notes de voyage de Binger ? Vous auriez su, en effet, que Samory vendit quinze mille de ses sujets comme esclaves, afin de se procurer la poudre destinée à combattre son adversaire Tiéba à Sikasso ? On frémit d'horreur quand on sait qu'en une seule journée, il fit égorger cinq mille personnes de tous âges à Bissandougou ! Enfin, ses victimes, d'après Binger, sont estimées à cent mille ! [...] Les Abd-el-Kader, Les Rabah, les Behanzin étaient des bandits du même acabit !⁴⁷¹

Ainsi, certaines des principales figures de la résistance africaine contre la pénétration coloniale française en Afrique sont qualifiées de « bandits » parce qu'elles ont fait de nombreuses victimes dans leur sillage. Ce texte qui est une défense en creux du nationalisme africain n'amène-t-il pas le lecteur à remplacer, implicitement, certains de ces noms africains par des noms de personnages et héros européens de la même période pour voir s'ils seront qualifiés de « sanguinaires » et de « bandits » par leurs peuples ? Puis, en guise à nouveau d'une attaque personnelle contre le Père Marius, il enchaîne :

C'est ici qu'il convient de rendre un hommage particulier au Révérend Père Dorgère, d'avoir su, par toute l'autorité émanant de son prestige de prêtre et de son caractère d'homme, en imposer à ce tyran de Behanzin, pour sauver la vie d'un certain nombre d'Européens au Dahomey ! Certes, la guerre ne pût être évitée. Mais grâce à l'intervention aussi astucieuse que courageuse de ce grand missionnaire, la France put gagner le temps nécessaire pour mettre au point un dispositif militaire adéquat ! Voilà, Père Marius, quel genre de collaboration les Administrateurs des colonies attendent de...⁴⁷²

Les missionnaires ont été accusés souvent d'être dans la collaboration avec l'administration coloniale et ont même agi en certaines circonstances comme des espions des puissances occidentales. Le cas du Père Dorgère est effectivement souvent évoqué comme un cas concret de cette collaboration missionnaire en matière de renseignement au profit de la France et au détriment du roi Behanzin. En entendant ces graves accusations, le Père Marius, excédé, s'affranchit de toute politesse et coupe la parole au Commandant. Cela est signifié dans le texte par les points de suspension. Le narrateur note même ceci : « Visiblement scandalisé, le R.P. Marius ne laissa pas terminer le Commandant Doubi. » À son tour, et dans un accès d'indignation, il lança :

Ça pardon, Commandant Doubi ! Ce n'est pas là le rôle du missionnaire-apôtre ! Les directives pontificales lui interdisent d'être l'agent politique ou militaire de son pays

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 182-183

⁴⁷² *Ibid.*, p. 183

d'origine ! Au contraire, elles l'ordonnent d'être uniquement au service du Christ et de l'humanité, et non pas d'une patrie ! Je ne puis...⁴⁷³

Le missionnaire confirme bien que ce n'est pas du ressort d'un « missionnaire-apôtre » de prendre parti pour son pays. Cette fois-ci, c'est le Commandant qui interrompt le Père et le narrateur note : « Le commandant Doubi ne laissa pas le R.P. Marius sermonner longtemps sur les directives pontificales et coupa la parole au père. » Et de poser alors au missionnaire cette question fort bien embarrassante par son réalisme : « Et puis, et puis, que deviendrait l'Église au Cameroun, Père Marius, sans nous et nos mitrailleuses ? »⁴⁷⁴ À cette question, le Père ne peut rien lui rétorquer. À l'évidence, on perçoit dans ces longs discours de l'un et de l'autre la volonté de fustiger le vis-à-vis. Il y a une impossibilité de dialogue entre le colonisateur et le missionnaire. La conséquence de cette impossibilité de dialogue est l'exécution du chef de Zangali. Le Commandant fait-il vraiment cela en représailles contre les habitants ou plutôt pour saper définitivement le travail missionnaire du Père Marius à Zangali ? Je mène une investigation plus approfondie sur cet aspect du sujet dans le travail du chapitre suivant. Mais ce qui semble émerger déjà laisse voir que cette mort n'est pas de nature à apaiser la situation de tension, de conflictualité et d'hostilité autour de la vocation chrétienne. Bien au contraire, le non-dit du texte laisse présager une exacerbation de l'hostilité au détriment de la conversion chrétienne à Zangali. En outre, la référence à certaines directives pontificales montre que l'auteur sait ce qui incombe aux missionnaires comme ligne de conduite à tenir, cependant que leurs faits et gestes dans la profondeur du champ pastoral révèlent d'autres réalités. Le fait que ce missionnaire le reconnaisse et le dise à la fin du roman sonne comme une sorte de confession et un aveu de son échec à cause de sa collusion avec le pouvoir temporel.

1.2.4 Des points de réelles tensions entre la vocation chrétienne et les réalités culturelles et religieuses africaines : analyses de trois scènes emblématiques dans *Un sorcier blanc à Zangali*

1.2.4.1 De la résistance passive à la confrontation

Kuya et Tumbé me paraissent deux personnages intéressants à analyser à partir de leurs réflexions et attitudes dans ce roman de René Philombe. Dans le Cameroun de 1915, leur figure symbolise et concentre à plus d'un titre la tension entre la vocation chrétienne et les réalités religieuses et culturelles africaines d'une part, et les formes de résistance qu'ils ont développées à leurs corps défendant, d'autre part. Considérés par la société comme des parias

⁴⁷³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 183

⁴⁷⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 184

de par la modestie de leur extraction sociale, Kuya et Tumbé n'en demeurent pas moins des observateurs perspicaces et très rusés des nouveaux rapports de force qui se mettent en place avec l'avènement du pouvoir des « Blancs. »

D'abord entre les nouveaux arrivants, ils cherchent à en percevoir les échelles d'influence et le pouvoir réel des uns et des autres : « Dis-moi quels sont les Blancs les plus redoutables, Tumbé, de ceux qui luttent contre les hommes noirs ou de ceux qui luttent contre leurs Dieux. »⁴⁷⁵ [Sic. Lire dieux]. À travers les tournures périphrastiques : « ceux qui luttent contre les hommes noirs » et « ceux qui luttent contre leurs Dieux », il est respectivement question des commandants de l'administration coloniale et des missionnaires européens. Le verbe lutter (luttent) qui est répété à dessein pour les uns et pour les autres établit d'emblée une tension, une opposition entre « Blancs » et « Noirs », entre leurs actions et les réalités africaines. Répondant lui-même à la question qu'il a posée sur le plus à craindre entre le commandant et le missionnaire, Kuya enchaîne :

Si tu savais, Tumbé, comment ils sont redoutables, ces fada de Mvolyé ! ... J'ai oui dire qu'ils s'entretiennent directement avec Zambilo dans une langue de fantôme ! ... Et puis, as-tu jamais vu des hommes qui ne couchent point avec des femmes ? Eh bien, eux, ils ne couchent point avec des femmes ! ... Si tu savais, Tumbé, comment ils sont dangereux, ces Fada de Mvolyé ! ... Le catéchiste Yoanes Mbarga affirme qu'ils sont capables de transformer en une torche vivante quiconque ose les mettre en colère....! [...] Des sorciers bien plus redoutables que le redoutable Ombala Nga Nduga ! Ils sont redoutés même de leurs frères les commandants d'Ongola !⁴⁷⁶

Grâce à cette réflexion, le lecteur lit dans la pensée de Kuya que les missionnaires sont là pour « lutter » contre les « dieux » africains. Ce pouvoir occulte ferait d'eux les plus redoutables et les plus à craindre parmi les « Blancs ». Ils sont perçus comme des « sorciers » et même sont « des sorciers plus redoutables » que ceux connus jusque-là des Camerounais. Avec une telle lecture de la situation qui établit la supériorité des missionnaires sur les autres acteurs de la scène socio-politique et religieuse de la haute hiérarchie occidentale, le regard de Tumbé et Kuya se déporte sur « leurs gens à eux », c'est-à-dire sur les proches des missionnaires : leurs collaborateurs et les chrétiens. Il dit :

Vois leurs gens à eux, Tumbé ! Vois Markus Abega, le moniteur; Yoanes Mbarga le catéchiste; Matias Fouda, le garde-messe, Yacob Ayissi, le cuisinier; Yosef Essomba, le gardien catéchiste de la sixa, et même Simon Medzo, le manœuvre ! Finirait-on jamais de les compter tous ? Et tous, autant qu'ils sont, petits oiseaux tranquilles sous l'orage ! ... Quel mvulmetara, dis-moi, oserait-il mettre la main sur eux ? [...]. Que ne devenons nous pas, nous aussi, des gens à eux, femme mienne ?
- Je vois, je vois ! ... s'écria Tumbé en écarquillant ses yeux avec satisfaction ?⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 25

⁴⁷⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 26

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 26

La tranquillité dont jouissent dans une moindre mesure les chrétiens mais surtout les plus proches collaborateurs des missionnaires vis-à-vis des exactions de l'administration coloniale est ce qui décide Kuya et Tumbé à rejoindre le Père Marius. C'est pour cela qu'ils veulent se faire passer pour chrétiens. Dit autrement, en prétendant adhérer à la vocation chrétienne prêchée par le Père Marius, Kuya et Tumbé sont deux personnages qui se placent, par calcul et par opportunisme, sous la protection du missionnaire pour échapper aux servitudes coloniales. Une telle démarche est-elle un acte de lâcheté ou plutôt une forme de résistance de leur part ? Par ailleurs, comment perçoivent-ils leur vocation chrétienne ? De par le narrateur, le lecteur apprend que la vocation chrétienne de Kuya et Tumbé est :

Une véritable affaire d'or ! Leur rang social s'en trouvait rehaussé de plusieurs degrés. Ils émergeaient de la basse lie populaire. Ils se voyaient exceptionnellement intégrés dans le cercle familial d'un homme blanc qui, de surcroît était un Fada⁴⁷⁸.

En effet, en acceptant pour eux-même le baptême après celui de leur enfant, Kuya et Tumbé rejoignent non seulement la famille des chrétiens, mais changent véritablement aussi de statut social conformément à leur calcul. Le narrateur parle de « rang social [qui est] rehaussé de plusieurs degrés ». En fait, ces deux personnages, en vrais finauds investissent à fond les principes de la vocation chrétienne uniquement à leur profit.⁴⁷⁹ Alors que leur fils « Azombo n'avait que quatre mois », ils le font baptiser sous le prénom d'Étienne et choisissent « le Père Marius, curé de Mvolyé » comme son parrain. Prenant le curé au mot qui leur avait enseigné : « la chrétienté forme une famille au sein de laquelle parrain et filleul se doivent les mêmes devoirs que ceux qui existent entre père et fils par le sang », ⁴⁸⁰ Yosef Kuya et Maria Tumbé vont demander instamment que leur enfant aille vivre auprès de son parrain à la mission. Ce que le Père Marius finira par accepter « plus tard, par suite de longues et obséquieuses sollicitations formulées par les deux époux », nous apprend le texte. Le lecteur en apprend encore sur les effets bénéfiques de cette situation pour Kuya et Tumbé lorsqu'il lit ces lignes :

Yosef Kuya et Maria Tumbé n'avaient point attendu longtemps avant que ne se manifestassent les preuves pratiques de cette nouvelle parenté. D'un moment à l'autre, ils s'émerveillaient devant quelques cadeaux. Médicaments, vêtements de rebut, paquets de sel, morceaux de savon, vieilles caisses d'emballage, bidons vides, sans oublier des images ...

En outre plus d'une fois, l'homme avait été épargné par ces vagues de recrutements pour diverses prestations et corvées. « Son fils est l'enfant de Fada Marius »,

⁴⁷⁸ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 29

⁴⁷⁹ Xavier GARNIER mène une remarquable et très intéressante réflexion sur la posture des membres de cette famille comme de véritables roublards et opportunistes dans cet article : « Scénographie de la rencontre interculturelle dans *Un sorcier blanc à Zangali* de René Philombe » dans *Dialogues interculturels à l'époque coloniale et postcoloniale. Représentations littéraires et culturelles Orient, Magreb et Afrique occidentale (de 1830 à nos jours)*, Hans-Jürgen Lüsebrink et Sarga Moussa (dir.), Paris, Editions Kimé, 2019, p. 267-287.

⁴⁸⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 29

clamait-on aux mvulmetara ; et les mvulmetara s'en allaient brandir ailleurs leurs cordes et leurs cravaches...⁴⁸¹

Ces considérations textuelles induisent à prendre la vocation chrétienne de Kuya et de Tumbé non pas comme une démarche de lâcheté, mais bien plutôt comme un acte de résistance. Ils utilisent la ruse comme une arme de défense. Cependant, Kuya et Tumbé paraissent-ils aussi malléables qu'ils le font accroire sous leurs apparences débonnaires ? Il m'a paru percevoir qu'entre le Père Marius et ses protégés, il se joue un véritable rapport de force et une sourde tension. Cela a été très perceptible autour de faits symboliques mais ô combien révélateurs de leur opposition sur le fond ! On en a une illustration à l'occasion d'une visite impromptue du Père Marius chez eux. Alors qu'il vient de leur annoncer la nouvelle de son départ pour un voyage lointain, ce curé crut bon de les exhorter à rester ferme dans leur foi chrétienne et termina son propos par cette mise en garde: « Et puis renoncez définitivement aux fétiches : ce sont des faux dieux ! Servez le seul vrai Dieu tout-puissant, et son fils unique Notre Seigneur Jésus-Christ ! »⁴⁸² Cela laisse penser que le missionnaire soupçonnait ou même savait que cette famille chrétienne éprouvait des difficultés à renoncer à leurs anciennes pratiques culturelles. Et le narrateur de poursuivre :

Après avoir balayé la toiture d'un regard inquisiteur, il constata sur un ton altéré par l'indignation : « À quoi bon toutes ces saletés devant le Sacré-Cœur de Jésus, hein ? Avez-vous perdu confiance en son amour miséricordieux ? Pourtant ô Joseph, ô Maria, vous m'avez promis... »⁴⁸³

Puis joignant le geste à la parole, le narrateur précise ce que fit le prêtre : « Le Père Marius se leva et, d'une main chargée de haine et de blasphème, il arracha tous les fétiches qui ornaient l'intérieur de la case ». ⁴⁸⁴ La modalisation contenue dans cet énoncé exprime l'opposition entre le Père Marius et la famille de ses protégés au sujet de leur vocation chrétienne. Pour le Père Marius, « les fétiches » sont des « faux dieu », voire des « saletés » auxquels il faut « renoncer » et « servir le seul vrai Dieu tout-puissant, et son fils unique Notre Seigneur Jésus-Christ. » C'est fort de cette conviction religieuse « [qu']il arrache tous les fétiches ». Alors que Kuya et Tumbé ne disent encore mot, on perçoit toutefois déjà leur opposition à ce que fait le Père Marius à travers la modalisation de la description. Le narrateur décrit la perception qu'ils ont de la situation. Ils considèrent qu'arracher leurs fétiches est un

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 29-30

⁴⁸² René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 34

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 34

⁴⁸⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 34

acte « de haine et de blasphème ». Si pour le missionnaire ce sont des saletés, pour eux, cela sert d'ornements (« ornaient »). Face à ce geste, que vont-ils faire ? Le narrateur poursuit :

Kuya tremblait et suait. Pas tellement parce qu'il assistait malgré lui, à l'assassinat de ses dieux pénates, mais parce que, dès le lendemain, il se verrait privé d'un dieu protecteur infiniment plus agissant. Dans sa mémoire, il voyait déjà un peloton de mvulmetara coiffés de chéchias rouge-sang et armé, jusqu'aux dents. Il devint sombre comme un animal fatigué de se débattre dans un piège.⁴⁸⁵

Le narrateur se fait encore plus explicite sur la qualification du geste du Père Marius. Il parle « d'assassinat [des] dieux pénates » de Kuya. Mais quelle que soit la gravité de cette action du missionnaire, ce dernier ne semble pas en capacité de soutenir un rapport de force frontal avec le « Blanc ». Il en est réduit à trembler et à suer d'impuissance. Cette impuissance est traduite par l'expression « assistait malgré lui » et par cette image bien expressive dans la comparaison : « comme un animal fatigué de se débattre dans un piège. » La stratégie de Kuya qui consistait à procéder par ruse pour opposer une résistance passive à la vocation chrétienne en y adhérant de façade sans l'intégrer véritablement dans sa vie semble toucher ici ses limites. Kuya et Tumbé suivent le missionnaire non pour adhérer à la foi chrétienne mais parce qu'ils voyaient en lui « un dieu protecteur infiniment plus agissant » pour échapper aux sévices de l'administration coloniale représentée par ses serviteurs locaux les plus redoutés : « un peloton de mvulmetara ». La couleur de leur habillement laisse deviner leur cruauté : « coiffés de chéchias rouge-sang ». Tout le stratagème échafaudé par Kuya et Tumbé autour de leur adhésion à la vocation chrétienne vacille avec le départ annoncé du Père Marius leur protecteur pour Zangali.

1.2.4.2 Un face-à-face tendu entre le « vieux lion » et le « vieux renard »

C'est dans *Un sorcier blanc à Zangali* qu'on a l'expression claire et manifeste d'une opposition locale bien structurée contre la vocation chrétienne. Le rejet du personnage missionnaire en est le signe et le symbole. Dans cette fiction, le point « X » intitulé : « Le masque tombe » concentre toute cette tension entre la nouvelle religion et les réalités religieuses et culturelles autochtones. Cette partie se structure en deux parties. La première décrit Zangali qui est à pied d'œuvre pour accueillir celui qu'il croit être le nouveau commandant français à la suite du retrait allemand du Cameroun. De Pala, les tams-tams ont relayé l'information le concernant. La deuxième partie relate les péripéties de l'entrevue tendue entre deux notabilités de Zangali et ce nouvel arrivant blanc. Avec stupéfaction, ils découvriront que ce « Blanc » n'est qu'un simple missionnaire au lieu du redoutable commandant à qui ils croyaient avoir affaire. Au plan formel dans le texte, on a la

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 34-35

délimitation entre ces deux parties qui est opérée par une étoile comme un marqueur rédactionnel.

Dans la première partie de ce point X, l'écriture est mise au service de l'expression d'un malentendu qui a paradoxalement pour effet de faire monter la pression et la tension que le lecteur va ressentir vraiment dans la deuxième partie lors de la confrontation entre le Père Marius et le chef de Zangali. En effet, ce point X s'ouvre sur un nom commun : « Zangali », suivi d'un point d'exclamation et de points de suspension : « ! ... » Ainsi, Zangali est plus qu'un simple nom de village. Il est tout un symbole.

Zangali, [...] un nom aux consonances métalliques, pleines d'évocations lugubres ! Un nom qui, pour les allogènes comme pour les autochtones, symbolisait le berceau de toutes les puissances sorcières du pays béti. Et comme en pays béti aucun art, aucune science ne s'exerce sans l'influence d'un fétiche approprié, chasseurs et pêcheurs, danseurs et musiciens, potiers et forgerons, lutteurs et nageurs, guerriers et guérisseurs, tous se vantaient à tort ou à raison d'avoir obtenu leur fétiche à Zangali ! ...⁴⁸⁶

On voit effectivement que pour « les allogènes comme pour les autochtones », pour le lecteur également, Zangali est dans l'ouvrage tout un symbole. Il est l'épicentre de la véritable confrontation entre la vocation chrétienne portée par le Père Marius et les traditions ancestrales dont les notables locaux sont les garants. Ce sont les représentants de ces deux manières différentes de concevoir et d'organiser le monde qui vont s'y affronter. Pour le lecteur qui suit la situation du point de vue du narrateur omniscient, les personnages en présence ont de part et d'autre leurs forces et leurs faiblesses. Cependant, ce sont des adversaires qui se redoutent vraiment et qui ne connaissent pas les faiblesses du vis-à-vis. C'est en cela que le lecteur est témoin de la nervosité et de la fébrilité du Père Marius avant sa rencontre avec les représentants de Zangali. Il sait que c'est le noyau dur du « paganisme » de la contrée qu'il va affronter d'un moment à l'autre alors qu'il n'est pas trop fixé sur la stratégie à adopter. On le voit ainsi hésiter à se présenter sous sa vraie identité. Respectivement, il veut se faire passer pour un médecin,⁴⁸⁷ puis pour un instituteur.⁴⁸⁸ Pour exprimer cette nervosité et cette fébrilité du missionnaire, la description de son attitude, de ces faits et gestes sont au passé simple : « Le Révérend Père Marius se redressa soudain et souffla de toutes ses narines. D'un geste de main, il appela Étienne Azombo. »⁴⁸⁹

Il va sans dire que les détails de la nervosité de ce « Blanc » n'échappent pas aux deux notables de Zangali lors de la rencontre qui suivit. En effet, ils le voient allumer « nerveusement sa pipe » avant de leur adresser la parole à travers Étienne Azombo son

⁴⁸⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 103

⁴⁸⁷ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 106

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 107

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 109

interprète. Or, selon ce que le chef du village et son acolyte savent des habitudes des commandants blancs, tout cela sort de l'ordinaire et en rajoute à leurs craintes. Le lecteur quant à lui sait ce qui intrigue et inquiète ces deux émissaires et tout Zangali :

Cette arrivée inopinée [à Zangali] d'un commandant blanc avait tout l'air d'un piège. La veille, la nouvelle avait été communiquée de Pala au son des tam-tams qui la transmettaient de village en village. Au premier chant de la perdrix, les devins avaient consulté le *ngam*: les oracles avaient été tous favorables... Mais, il y avait un « mais » qui troublait les esprits : le Commandant blanc tardait à sortir, et il n'était pas sorti depuis son arrivée ! À quand la prise de contact avec la population ? À quand le discours officiel d'usage, avec son colis de recommandations, de menaces, d'ordres impératifs, de directives à suivre ? Et puis, ce qui était plus intrigant, c'est que les *mvulmetara* étaient absents ? Un commandant blanc en tournée sans *mvulmetara*, c'était une innovation surprenante⁴⁹⁰.

Dans cette litanie de questions sans réponses, le lecteur comprend que ces deux Anciens, croyant avoir affaire au commandant, sont en réalité plus inquiets que sûrs de la force que leur confère leur ancrage local. Voici ainsi planté le décor paradoxal où vont s'opposer les deux forces en présence dans une confrontation que la deuxième partie de ce point X décrit. Les forces qui se font face se craignent mutuellement. Ironie de la situation, chaque camp ayant l'impérieuse mission de l'emporter sur l'autre va procéder par la ruse et la diplomatie, dans un premier temps. Ainsi avons-nous le Père Marius, Étienne Azombo et les deux anciens de Zangali qui se retrouvent tous dans une sorte de jeu de rôle comme si c'était au théâtre.

Je vais donner d'abord dans les lignes qui suivent un déroulement d'ensemble des choses avant de m'atteler ensuite à l'analyse textuelle. La pression et la tension qui règnent dès l'entame de cette rencontre font penser à une véritable dramaturgie. Le lecteur est le spectateur de cette scène où les paroles, les faits et gestes des personnages, sont relatés par le narrateur de façon à ce qu'on puisse se les représenter comme dans un spectacle. C'est un drame qui se joue en trois actes à travers ce qui est qualifié par euphémisme de « pénible entrevue » par le narrateur. Dans le premier acte, on assiste au déploiement d'une stratégie d'évitement entre les différents acteurs en scène, c'est-à-dire entre le prêtre et les Anciens de Zangali qui ne veulent pas d'une opposition frontale. Il y a qu'un renversement de situation caractérise le deuxième acte où la découverte de la véritable identité du « Blanc » tend subitement la situation. Avec le troisième acte, on constate l'impossibilité de dialogue entre les différents acteurs de ce drame. Le rideau tombe sur le silence des émissaires de Zangali qui quittent le missionnaire sans faire trop de mystère sur la réponse qui sera réservée à son appel à se convertir au christianisme.

⁴⁹⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 104-105

Je reviens donc au déroulement de l'action entre les principaux antagonistes de la rencontre, à savoir entre le nouvel arrivant blanc et le « Roi-mage » de Zangali. On voit que dans le premier acte, la scène s'ouvre sur des acteurs soucieux de se ménager mutuellement. Dès les premiers échanges en guise d'introduction au dialogue, de part et d'autre, la stratégie est de se montrer pacifique. Pour le « Blanc », c'est d'être dans le respect et la tranquillisation des deux sages ; et ces derniers, de se montrer des sujets dociles du Commandant.

- Vénérable chef, me voilà chez toi. Je m'excuse avant tout de t'avoir fait attendre si longtemps dehors avec ton vaillant peuple. [...]. Tu te demandais certainement ce qui m'était arrivé.... Ne t'inquiète donc plus. Au contraire, réjouis-toi avec ton peuple, car je vous apporte mon amitié, l'amitié de tous les hommes blancs ! ... Les gens de Zangali sont très hospitaliers. Je l'ai appris à Ongola ; n'est ce pas ?

- Exact ! Exact, gouaillèrent à l'unisson le vieux monarque et son compagnon qui écoutaient tout oreilles.⁴⁹¹

Ce « Blanc » qui a été accueilli avec la pompe que les Africains réservent au Commandant blanc cherche ainsi à calmer les inquiétudes du chef : « ne t'inquiète donc plus ». Mieux, il fait une offre d'amitié, celle « de tous les hommes blancs » en reconnaissance de l'hospitalité des habitants de Zangali. Ce à quoi on a une réponse empressée et « à l'unisson » des deux sages « qui écoutaient tout oreilles. » Il faut relever que jusque-là, ce « Blanc » avance « masqué » car il joue à se faire passer pour le Commandant. Il fait allusion à ce qu'il a « appris à Ongola » au sujet de Zangali. Or, à Ongola, il s'était fait passer pour le nouveau Commandant blanc. Il sait pertinemment que cette nouvelle s'est propagée comme une traînée de poudre de villages en villages. C'est donc pour répondre à cette insinuation que l'acolyte du chef, dans un assaut d'amabilité, lui apprend la bonne collaboration que Zangali entretenait avec l'administration allemande :

- Le peuple de Zangali est un peuple pacifique. Il a vécu en bons termes avec le Ndzamann ; il vivra de même avec les Fulensi. Dis-lui ça, mon enfant.

- Oui, dis ça au Seigneur Kummandang, ratifia le vieux monarque⁴⁹².

Cette dernière intervention qui est faite par le chef et qui n'a l'air de rien accule en fait le « Blanc » à assumer clairement son personnage. Il jouait d'une sorte d'ambiguïté mais là, il n'a plus d'échappatoire. Un choix s'impose pour la stratégie à adopter. Pour le dire comme le narrateur :

Pour abattre le baobab du paganisme, quelle hache allait-il utiliser ? [...]. Quelle hache devait-il utiliser pour abattre le baobab du paganisme ? Il savait qu'il avait le choix entre la sincérité qui l'opposerait à de bien tristes tragédies, et l'astuce qui lui assurerait un triomphe plus honorable⁴⁹³.

⁴⁹¹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 109

⁴⁹² *Ibid.*, p. 109

⁴⁹³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 106

C'est donc sur un dilemme que s'achève le premier acte où le Révérend Père Marius se doit d'opérer un choix. Son embarras devant cette décision à prendre est décrit de façon très imagée afin que le lecteur qui se trouve en situation de spectateur invisible puisse se représenter visuellement le missionnaire après le propos du chef de Zangali. Ainsi, le texte dit : « Après un long silence, inexplicable, le Révérend Père Marius, apparemment embarrassé, toussa et, posant une jambe sur l'autre, lissa pensivement sa barbe. »⁴⁹⁴ Les détails sur l'attitude, les faits et gestes sont précis et théâtraux. C'est comme si c'étaient des didascalies qui devraient permettre de reproduire les faits et gestes de ce personnage. Et pour cause ! Ce moment est plus que crucial car il sait bien que de sa décision dépend la suite des événements.

Le deuxième acte du drame qui se joue entre l'étranger blanc et les hôtes s'ouvre sur un coup de théâtre avec un renversement total de situation : « - Vénérable chef, [...] contrairement à ce que vous avez cru, je ne suis pas... un commandant blanc ! »⁴⁹⁵ « Le masque tombe » ! C'est du reste le titre de ce point X. « Je ne suis pas... un Commandant ! ». Ce segment de phrase avec les points de suspension montre que l'affirmation n'est pas simple à faire et peut même laisser sous-entendre un temps de silence sur les lèvres de son énonciateur; et toutes choses qui donnent du poids à l'assertion où les mots tombent avec toute la gravité de leur expressivité. Devant l'énormité de cette vérité dite en français, Étienne Azombo est pétrifié : « immobile comme un pilier d'église ». ⁴⁹⁶ Il hésite à traduire le propos de son parrain :

-Traduis ce que je viens de dire !
Tout tremblant, Azombo [...] s'appuya contre le mur en bégayant:
-Que.. que ... quoi mon ... mon père⁴⁹⁷ ?

Lorsque Étienne Azombo l'interprète de circonstance traduit enfin le propos du Père Marius, tous les acteurs de premier plan et de second plan, en plus d'être saisis de stupeur, manifestent à leur façon leur étonnement : « Andela ne put longtemps réprimer une exclamation horrifiée ». « L'autre fille, à côté du chef, battit des mains en faisant grogner la grosse sacoche qu'elle tenait. »⁴⁹⁸ L'air grave mais théâtral tout de même, le chef qui n'en croit pas ses oreilles demande à son conseiller :

- Mevungu, qu'a-t-il dit, l'enfant du Seigneur Kumandang ?
Et ce dernier, de lui répondre sur le même registre :
- Je n'ai pas bien compris non plus, ce que vient de dire l'enfant.

⁴⁹⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 110

⁴⁹⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 110

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 110

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 110

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 111

- Comment ça ? gloussa le vieux souverain, étonné. Mon enfant, qu'a-t-il dit, ton Patron?⁴⁹⁹

Il convient de dire que la partie qui se joue dans cette partie entre Étienne Azombo qui fait l'interprète et les deux vieux de Zangali est une sorte de théâtre dans le théâtre. Ils ont bien entendu et compris que leur vis-à-vis n'est pas un commandant, mais plutôt un missionnaire européen. Cette phrase est même significative de l'attitude du chef : « Après avoir longtemps gardé la tête baissée, le chef la releva. »⁵⁰⁰ Ce changement d'attitude corporelle exprime bien à son niveau aussi son changement de stratégie et de posture. C'est croyant avoir affaire au commandant qu'il était jusque-là tête baissée face au « Blanc » depuis son entrée en scène. Il se hisse subitement au niveau de son vis-à-vis, qui, de son côté aussi est redescendu de la sorte de piédestal où il s'était placé. L'option est à la confrontation :

Le chef tout abasourdi, toisa le Révérend Père Marius qui venait de se rasseoir. Pendant de longues minutes, le vieux lion de l'animisme africain et le vieux renard du christianisme européen se jaugèrent dangereusement des yeux comme deux pugilistes dont l'un recherche sur l'autre les défauts de la cuirasse avant le combat⁵⁰¹.

Il apparaît au lecteur/spectateur qu'au-delà des deux personnages qui sont en face-à-face tendu, c'est la tentative d'appel à la conversion au christianisme qui se heurte à « l'animisme africain », fortement ancré à Zangali. Cela génère une forte tension entre le missionnaire et les garants du « paganisme ». Cette opposition frontale convoque chez le narrateur le registre du combat, du pugilat, d'une lutte sans merci entre les deux camps. En interprète dépassé par l'ampleur des événements, Azombo s'essaiera désespérément à jouer un rôle d'arbitre entre eux. Il y a chez le Père Marius l'image de la « hache » qui doit servir à « abattre ce baobab du paganisme ». Comme sur le mode d'une obsession, cette expression « abattre ce baobab du paganisme »⁵⁰² est usitée à dessein à deux reprises. « Le vieux lion [...] et le vieux renard [...] se jaugèrent dangereusement des yeux comme deux pugilistes [...] avant le combat. »⁵⁰³ Clairement, on est dans une séquence d'affrontement (« pugilistes ») mais c'est paradoxalement « une tension muette et sourde » comme si on était « à un rite d'exorcisme. »⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 111

⁵⁰⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 111

⁵⁰¹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 111-112

⁵⁰² *Ibid.*, p. 106

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 111-112

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 111

Le paradoxe de cette situation est que c'est sur Étienne Azombo, l'interprète de circonstance que s'exerce vraiment la violence des deux camps antagonistes. Son rôle d'interprète fait de lui l'interface entre son parrain de baptême et les Anciens de Zangali dont il connaît la patriarcale mentalité en tant que « Noir ». Cela semble faire de lui le réceptacle désigné des rancœurs des deux antagonistes. En effet, il est montré non seulement ballotté entre les deux camps mais encaissant aussi leurs violences respectives. Du côté du Père Marius :

- Traduis ce que je viens de dire !

Un tremblement brusque faillit faire tomber Azombo, qui s'appuya contre le mur en bégayant :

- Que ... que ... quoi mon mon père ?

Une paire d'yeux qui ressemblaient à deux braises enflammées le regardait fixement. Il ne résista pas à un haut-le-corps quand, dans un grondement de colère, une salve de mots allemands crépita à ses oreilles. Azombo ne pouvait que se résigner à traduire⁵⁰⁵.

Étienne Azombo est dans un tel saisissement qu'il en perd l'usage de la parole. Mais le regard menaçant du père « d'une paire d'yeux qui ressemblaient à deux braises enflammées » ; et son ton on ne peut plus menaçant, « dans un grondement de colère, d'une salve de mots allemands » le contraignent à traduire. De la part du chef et de son conseiller, c'est une sourde violence qui s'exerce. Étienne Azombo n'est qu'un « enfant » à leurs yeux. Ils le mentionnent dans chacune de leurs interventions : « - Mevungu, qu'à-t-il dit, l'enfant du Seigneur Kumandang. [...] » ; « - Je n'ai pas bien compris non plus, ce que vient de dire l'enfant. » ; « - Comment ça ? [...] Mon enfant qu'à-t-il dit, ton patron ? » ; « Azombo, les larmes dans la voix, répéta la traduction »⁵⁰⁶. Dans les représentations africaines de cette période et en considération de ce qui se joue entre eux et le missionnaire blanc, ces deux vieux n'accordent aucune espèce d'importance à Étienne Azombo. Ce que ce dernier perçoit comme une violence réelle surtout qu'il veut, malgré lui, un terrain d'entente entre les deux camps pour lever la menace qui plane sur la vie de son maître. À juste titre d'ailleurs car le narrateur évoque le risque qu'il encourt en ces mots :

Azombo était tout effrayé. À un seul signal lancé par le Chef, tout un peuple hostile pouvait s'acharner sur le Révérend Père Marius comme une légion de fourmis sur un insecte sans aile. Il se grattait le corps comme s'il était vêtu d'orties. Pour tenter d'alléger cette atmosphère il insinua à brûle-pourpoint, d'une voix mal assurée :

- En plus, mon patron possède toute la médecine de ses frères de race !.....

- Humm ! mugit mystérieusement Mevungu. C'est donc un guérisseur blanc ? ...

- Très juste ! affirma effrontément Azombo. Il peut vous sauver de ...

⁵⁰⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 110 -111

⁵⁰⁶ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 110-111

Le Révérend Père Marius lui décocha l'un de ces coups d'œil qui ont le poids d'une massue, et Azombo se vit les lèvres subitement paralysées⁵⁰⁷.

Le deuxième acte se clôt sur cette tension maximale entre les antagonistes. L'interprète apparaît pris en étau par la violence qui émane de la sourde confrontation entre le missionnaire et les émissaires de Zangali.

Dans le troisième et dernier acte, c'est conscient de cet état de fait qui confinait à une impossibilité de dialogue avec ses hôtes que le Père Marius entreprend de rétablir les choses. Tentant le tout pour le tout, il décide de s'adresser directement aux représentants de Zangali en s'exprimant en Ewondo dans le but de désamorcer la tension qui est intenable. Mais selon le narrateur, il parle un « ewondo douteux ». Pire, le chef et son conseiller ne sont plus d'humeur à dialoguer avec lui. Le Père se retrouve ainsi à parler tout seul ; et, son monologue se termine de manière risible et ridicule sur cette scène des fusils de chasse qu'il avait à porter de main :

Constatant que des yeux méfiants se posaient par intervalles sur les deux fusils placés contre le mur dans un coin, il [le Père Marius] s'empessa d'expliquer :
- Oui, c'est pour chasser ... On m'avait dit qu'il y a beaucoup de gibier dans cette région, n'est-ce pas ? ... (Personne ne lui répondit.) Aimez-vous manger de la viande ? ...
Question aussi incongrue que la première. Elle tomba dans le salon comme une pierre dans l'eau⁵⁰⁸.

Ce silence, n'était-il pas une affirmation de puissance des deux vieux de Zangali ? Le missionnaire est sérieusement en difficulté face à ses adversaires qui ont plutôt la situation en main. Ils se refusent maintenant au dialogue avec le missionnaire. Et le final de ce point X est sans équivoque : « Comme il était venu, le Chef sorti de la « case de passage » inséparablement suivi de Mevungu et de la jeune fille portant sa chaise longue et sa grosse sacoche. »⁵⁰⁹ Ce refus de dialogue avec le Père Marius est, me semble-t-il, l'expression même du refus de la vocation chrétienne par les dignitaires et les habitants de Zangali. Une telle attitude des autochtones dès l'arrivée du messenger exprime en fait leur opposition au message dont il est porteur. Se permettre de quitter ce missionnaire allemand de leur propre chef et sans la manière montre qu'ils s'affranchissent de tout respect et de toute politesse vis-à-vis de lui. Et ce, malgré le fait qu'il soit « blanc » ! Ou peut-être précisément parce qu'il est « blanc » ! Croyant au début qu'ils avaient affaire au Commandant, ils avaient attendu sagement dehors et pendant longtemps sous le soleil avant d'être introduits dans la « case de passage » par Étienne Azombo, sur ordre du nouvel arrivant. À présent, ils la quittent sur leur propre décision et sans dire au revoir au missionnaire. Ce geste symbolique fort exprime bien

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 113

⁵⁰⁸ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 112-113

⁵⁰⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 113

leur opposition à la mission qui conduit le Père Marius à Zangali, à savoir y prêcher la vocation chrétienne.

1.2.4.3 De l'agression verbale aux sévices corporels

Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, après un palabre entre les notables du village, la décision est prise d'isoler le Père Marius et d'éviter tout commerce avec lui. À la suite de cette décision, le missionnaire est chassé de la maison de passage du Commandant. Il se retrouve à Beti-Belongo qui est un cimetière et le site le plus mal famé des environs de Zangali. Cette mise à l'écart du missionnaire de la vie de Zangali est en soi l'expression d'une forme de défiance vis-à-vis de son projet de vocation chrétienne dans ce village. Cette hostilité finit par éclater au grand jour lors de la cérémonie traditionnelle du Tsogo. Le Tsogo en effet est un rite de purification de la société villageoise qui se fait au bord d'une rivière sacrée. Il se termine par une confession publique et à haute voix de ses péchés afin d'endiguer la maladie des fantômes qui décimait la population. Fou de rage à la fin de cette cérémonie grandiose à laquelle il a assisté discrètement, le Révérend Père Marius prend la parole à la grande surprise générale pour désacraliser et discréditer le Tsogo et les pratiques ancestrales. J'ai précédemment analysé cette déclaration du point de vue du personnage missionnaire blanc. En européen éduqué dans et par la rationalité occidentale ; et sur la base de sa foi chrétienne d'Européen, nous avons vu le prisme par lequel il abordait ces réalités africaines qui lui paraissaient étrangères et étranges. Je vais analyser à présent son propos du point de vue des habitants de Zangali et ce qu'une telle déclaration suscite en eux. Des discours tenus permettent de saisir ce que ressentent les témoins de cette scène. Il y a d'abord la voix du narrateur qui se fait l'écho de plusieurs voix :

Tous les assistants se retournèrent, étonnés. Qui est-ce qui osait ainsi se moquer d'eux et de leurs dieux ! Le Révérend Père Marius eut soudain le souffle coupé. Un faisceau de bras disposa de lui comme les fourmis-soldats d'un insecte. La foule scandalisée fut prise d'une effervescence telle que certaines voix crièrent : « À mort, à mort ». Il se trémoussa un instant, puis semblable à un moucheron engagé dans les mailles d'une toile d'araignée il se laissa faire. Une pluie de coups crépita sur lui tandis qu'alentour une salve de cris hostiles continuait d'éclater et que les femmes tapaient sur un genou pour le maudire⁵¹⁰.

Il y a également cette autre voix qui s'exprime distinctement : « - Quelle audace ! Violent les lieux sacrés ! Insulter à nos dieux ! [Sic. Lire insulter nos dieux] Blasphème ! À mort ! À mort ! Oser se moquer de nous et de nos dieux ! »⁵¹¹ À travers ce qui se joue dans cette séquence entre le missionnaire et les habitants de Zangali, on perçoit véritablement la

⁵¹⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 165-166

⁵¹¹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 166

tension et la confrontation à deux niveaux. Il y a un premier niveau qui est celui des mots, de la parole : les paroles, les mots du discours du Père Marius à l'adresse des villageois et les discours de quelques habitants à l'encontre du Père Marius. Le second niveau est celui des actes : les sévices corporels sur la personne du Père Marius.

Revenant sur le premier niveau, je fais remarquer que certains propos contenus dans le discours du Père Marius au sujet du rite de purification traditionnelle du Tsogo portent le mépris de son regard sur la futilité de cette pratique : « Vous aurez beau vous lamenter dans vos cérémonies impies, cela ne vous guérira pas de la maladie des fantômes ! » Qualifier « d'impie » des cérémonies cultuelles, c'est non seulement leur dénier leur caractère sacré, mais aussi c'est affirmer que ces rituels n'ont aucun caractère religieux. En somme, c'est à la fois un mépris et un déni du caractère religieux et sacré du rite du Tsogo. En lieu et place, que propose le missionnaire ? « [...] Je suis prêt à vous aider ! Confiez-moi vos maux et vos peines, je les soulagerai ! [...] Je sauverai vos malades comme j'ai déjà guéri ceux que vous aviez rejetés en brousse ! »

Aux yeux de ceux de Zangali, la stratégie du Père Marius est de détruire ce qui existe du côté africain, pour s'ériger en « sauveur », en « messie » : « Confiez-moi vos maux et vos peines, je les soulagerai ! » ; « je sauverai vos malades ». Cela est une référence à peine voilée à cette déclaration christique : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos. »⁵¹² Puis d'ajouter comme réalisation concrète déjà à son actif : « J'ai déjà guéri ceux que vous aviez rejetés en brousse ! » Autrement dit, il affirme qu'il a réussi là où les « sages » et les « guérisseurs » de Zangali ont échoué. Et ce faisant, le Père Marius humilie directement ces derniers devant l'opinion villageoise tout en se plaçant comme l'unique voie de recours face au péril de la maladie des fantômes. Était-ce vraiment le lieu et le moment de prononcer un tel discours avec une telle tonalité ?

Je note que pour les villageois de Zangali, c'est la première fois qu'ils ont un contact formel avec le Père Marius. Lors de son arrivée au village, ces habitants avaient accouru le prenant pour un commandant blanc. C'était juste le chef et un sage qui avaient eu affaire à lui avant de découvrir sa vraie identité. Pour ces villageois qui n'ont eu aucune parole préalable qui les préparait à un éventuel changement de religion, entendre de la part de cet étranger à Zangali ce qu'il venait de livrer comme discours, les a visiblement étonnés et courroucés. D'où cette phrase exclamative : « Qui est-ce qui osait ainsi se moquer d'eux et de leurs dieux ! » Et d'où encore « certaines voix [qui] crièrent : À mort ! À mort ! » À l'évidence, au lieu de

⁵¹² Mt 11, 28

provoquer l'adhésion de l'assistance, le discours du Père Marius a plutôt scandalisé son auditoire. Son « audace » est décriée et son action est aux yeux des habitants de Zangali une offense et un sacrilège vis-à-vis de leurs dieux : « Violent les lieux sacrés ? Insulter à nos dieux ! Blasphème ! [...] Oser se moquer de nous et de nos dieux ? », s'indigne une des voix. Quoique posée implicitement à travers le personnage du Père Marius, la question de la vocation chrétienne n'en demeure pas moins ce qui est au cœur de la tension ambiante. Sur la base de ce qu'il croit être la « vraie » religion, chaque camp est dans le mépris voire dans le déni de son adversaire. Je précise que par ce geste, les Africains ne font que s'efforcer de préserver leur culture et leur religion. Du côté de ceux de Zangali, la violence verbale s'accompagne de sévices corporels qu'ils infligent au Père Marius. On en a la description suivante :

Un faisceau de bras disposa de lui comme les fourmis-soldats d'un insecte. [...] Il se trémoussa un instant, puis semblable à un moucheron engagé dans les mailles d'une toile d'araignée, il se laissa faire. Une pluie de coups crépita sur lui [...] Le Père Marius, tout à tour traîné et transporté, connut un véritable chemin de croix jusqu'au village⁵¹³.

Puis comme si cette évocation du « chemin de croix » ne suffisait pas, arrivé au village, le Père Marius sera effectivement « accroché piteusement à un poteau ».⁵¹⁴ Dans cette violence qui va *crescendo*, à deux reprises, des cris fusent : « À mort, à mort » ;⁵¹⁵ « - À mort ! À mort ! »⁵¹⁶

On peut relever enfin que la réclamation de la mise à mort de ce missionnaire blanc à Zangali n'est pas sans rappeler la disparition de son prédécesseur, le Père Scroock. En se montrant encore prêt à tuer un missionnaire, Zangali manifeste clairement ainsi sa viscérale opposition à renoncer au « paganisme » d'une part, et rejette la vocation chrétienne d'autre part. La mise à mort des personnages missionnaires ou des chrétiens est sans conteste un indicateur clair du rejet radical de la vocation chrétienne. Des romans africains que j'aborderai dans le chapitre suivant s'inscrivent largement dans cette lecture des faits.

1.4 Regards critiques sur les enjeux des représentations et des critiques africaines de la vocation chrétienne missionnaire en Afrique subsaharienne

⁵¹³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 165-166

⁵¹⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 168

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 165

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 166

1.3.1 La mise en cause de la « Civilisation » comme procédé de la vocation chrétienne missionnaire : la déculturation et l'acculturation en procès

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, l'encyclique *Maximum Illud*⁵¹⁷ du pape Benoît XV fait à nouveau des rappels clairs et fermes aux missionnaires sur les approches respectueuses qu'ils doivent avoir vis-à-vis des cultures et des habitudes des peuples aux devants desquels ils se présentent comme évangélistes missionnés par Dieu et son Église et non par leur patrie. Bien des facteurs intérieurs et extérieurs à l'Église catholique éviteront à cette encyclique de subir le sort réservé aux textes pontificaux parus avant elle sur les missions. À l'interne, des voix de plus en plus nombreuses, dont celles des clergés « indigènes » des colonies et ex-colonies, se font entendre sur la non-prise en compte sur le terrain pastoral des grands principes chrétiens proclamés. Il y a aussi qu'à l'externe, en ce qui concerne l'Afrique et la « race noire », la naissance de la Négritude crée un cadre intellectuel pour l'expression des revendications légitimes des « Nègres » sur les exactions et humiliations subies dans les territoires d'Outre-mer. Le système colonial est au centre des critiques. Cependant, parce qu'au-delà des principes, les missionnaires ne se sont pas vraiment et toujours départis de la colonisation dans les faits, ils seront la cible de bien des accusations. C'est ainsi qu'est apparu progressivement dans la littérature africaine naissante et chez les théologiens africains une lecture partagée sur la réalité de la vocation chrétienne missionnaire perçue comme une entreprise de déculturation et d'acculturation au prétexte de la « Civilisation » comme véritable et unique support de la foi chrétienne.

Il y a sans conteste une ambiguïté dans les faits et dans les discours missionnaires qui expriment le manque de courage des Églises chrétiennes à adopter une position claire et nette sur la colonisation comme une pratique antiévangélique. D'où l'expression dans les pratiques et les discours missionnaires de choses totalement antinomiques. Le Père Libermann peut ainsi afficher une position prophétique, avant-gardiste vis-à-vis des peuples africains comme voie à suivre à ses missionnaires en ces termes :

Dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit, faites-vous nègres avec les nègres, pour les former comme ils doivent l'être, non à la façon de l'Europe, mais leur laissant ce qui leur est propre; faites-vous à eux comme des serviteurs doivent se faire à leurs maîtres, aux usages, au genre et aux habitudes de leurs maîtres, et cela pour les perfectionner, les sanctifier, les relever de leur bassesse, et en faire, peu à peu, à la longue, un peuple de Dieu⁵¹⁸.

⁵¹⁷ Benoît XV, *Maximum Illud*, 1919

⁵¹⁸ Libermann, *Notes et documents*, t.IX, 1847, p.158 et 330, cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 62

Le constat de cet extrait établit l'originalité et le caractère évangélique de cette approche missionnaire qui est respectueuse de la culture africaine et même de l'homme africain dans son ensemble. Le conseil est donné au missionnaire européen de se dépouiller de la culture occidentale afin de se faire « nègres avec les nègres ». Pour le Père Libermann, les Africains sont des êtres perfectibles et même doivent être poussés à la perfection, à la sanctification. Or, voici ce qu'un missionnaire spiritain, envoyé par sa Société de vie évangélique, mène comme réflexion une fois en contact avec les autochtones africains :

On les a comparés à des enfants et il s'est trouvé des âmes sensibles à en concevoir de la peine. Mais de tels agissements, et il en est de bien autrement plus graves, ne sont-ils point dans la manière des enfants qui ne raisonnent pas ? Il n'est sans doute aucun Européen de bonne foi qui n'ait mainte fois, en Afrique, fait cette comparaison. Et n'est-ce pas un acte d'indulgence, souvent, que de la faire plutôt que de donner d'emblée à ces races une responsabilité sans merci ? Il est humain d'accorder quelques excuses à ces grands enfants, mais, du moment qu'on les a pris en charge et que cette prise en charge doit nécessairement toucher à leurs coutumes, c'est une forme d'humanité encore de ne pas les laisser croire que leurs excuses et explications seront acceptées toujours⁵¹⁹.

Et des réflexions de ce genre sont très récurrentes dans la littérature missionnaire de la bibliothèque coloniale. Et cela ne semble choquer personne ni même être relevé par l'entourage comme un éloignement des principes même de la foi chrétienne.

Les analyses textuelles menées sur les œuvres du corpus ont cherché à mettre en exergue de nombreuses pratiques missionnaires comme destructrices de la culture africaine en s'attaquant aux formes d'expressions des croyances ancestrales. Pour René Philombe, par de tels comportements, le missionnaire est au propre comme au figuré « un sorcier blanc », un personnage potentiellement utile et nuisible à la fois par la manière dont il qualifie et traite les autres « sorciers noirs » dans *Un sorcier blanc à Zangali*. Dans *Les dépossédés*, Aké Loba est dans la même dénonciation des méthodes et des activités vocationnelles du Père Tourbillon comme une « dépossession » des Africains de leur culture et de leur identité propre. On est là au cœur des pratiques d'extirpation et d'interdits imposées par les missionnaires dans leur lutte contre le « paganisme » africain. Le « paganisme », aux yeux des missionnaires est l'expression de l'état de nature où les « naturels », les « nègres », les « primitifs », etc. mènent leur vie sauvage et licencieuse parce que privés de la connaissance de Dieu. D'où son saccage par les missionnaires occidentaux. Fabien Eboussi-Boulaga déplore et explicite les limites de cette approche missionnaire dans la réflexion suivante :

Le mode de vie traditionnel africain est interprété comme paganisme. Celui-ci se caractérise comme « infidélité ». Cette dernière est ignorance et méconnaissance du vrai Dieu, celui qui s'est révélé lui-même. Elle est, par suite, vie mauvaise et déchéance. [...] Il suit de là que le paganisme n'est pas un pur état de fait, une sorte de manque à gagner : il est un état de culpabilité, de rébellion contre Dieu, de déchéance au-dessous du seuil de

⁵¹⁹ Maurice Briault, *Les sauvages d'Afrique*, op. cit., p. 16

l'humanité. Ne pas adorer correctement Dieu, c'est forcément recourir à des substituts et à des simulacres. L'idolâtrie, le fétichisme, l'animisme sont les formes nécessaires et les figures concrètes de l'erreur. Cette dernière n'est pas d'ordre seulement intellectuel, elle est erreur vécue, existentielle qui fait déchoir l'homme de sa « nature ». Parce qu'il est contre-nature, le paganisme est inhumain : il s'accompagne inévitablement d'aberrations et de tares telles que l'esclavage, l'infanticide, le cannibalisme, la polygamie, etc. S'il en est ainsi, christianiser signifie humaniser, civiliser l'homme dégradé, en le domptant et en l'élevant progressivement à la normalité par l'éducation, en prenant soin de ses intérêts comme pour un mineur, en attendant la maturité et l'émancipation⁵²⁰.

Voici ainsi résumé et de façon magistrale par cet éminent théologien et philosophe africain, en quoi consiste le « paganisme » africain que le missionnaire a cherché à combattre au profit de la « Civilisation ». Mais en faisant cela, c'est tout « le mode de vie traditionnel africain » qu'on sapait, une culture qu'on défaisait au profit d'une autre présentée sous le couvert de la « Civilisation ». Or, cette « Civilisation » est un prétexte pour « déculturer » et « acculturer » en rendant quelque part les évangélisés étrangers à eux-mêmes. Cette pratique de la vocation chrétienne de type missionnaire est fort déplorable car l'évangélisation se présente comme un procédé d'ablation, de suppression et d'expropriation. Eboussi Boulaga l'exprime bien en ces termes :

Si la pratique évangélistrice est suppression du « sentiment de la situation », l'esquive de l'obligation de se prendre en charge soi-même, alors la « foi » trouve son lieu phénoménologique dans l'ensemble des renoncements typiques de processus d'acculturation. Elle est la conscience qui, arrachée aux réalités mondaines qu'elle assumait et pour lesquelles elle se médiatisait, est devenue étrangère à soi-même. Livrée à un monde totalement différent, elle ne vise d'objet de la croyance que comme « l'autre » de ce monde, son au-delà, son abstraction ou son inversion. L'absolu apparaît sous les traits d'une Étrangeté sans références. [...] La « foi » se présente alors comme orthodoxie autoritaire, qui appelle une adhésion et une conviction d'autant plus fortes et ferventes qu'elles ne trouvent leur fondement que hors de soi, là où le sujet s'échappe à lui-même et perd l'appui de son monde et de la réalité concrète⁵²¹.

Pour cet intellectuel, l'une des conséquences de la vocation chrétienne missionnaire, avec l'association de la « Civilisation » à la christianisation, est de produire une « croyance aliénée » chez les évangélisés.⁵²² Effectivement, le fait de couper un homme de sa culture fait de lui un déraciné culturel et un tel homme dans sa vie de foi ne pourra qu'être confronté à plusieurs formes d'aliénation qui sont difficiles à discerner et à vivre dignement.

1.3.2 Pertinence et limites des critiques contre les missionnaires occidentaux comme auxiliaires du système colonial français

⁵²⁰ Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 25-26

⁵²¹ Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, op. cit., p. 31-32

⁵²² *Ibid.*, p. 31

1.3.2.1 Pertinence

En plus des critiques contre l'argument civilisationnel mis en avant par les missionnaires pour l'évangélisation des « Noirs », il y a la problématique collusion du spirituel avec le pouvoir séculier en beaucoup d'endroits. L'insistance des documents magistériels sur cette question prouve l'existence et la prégnance de la confusion du temporel avec le spirituel chez plusieurs missionnaires. Le texte suivant le rappelle, si besoin en était :

Nous éprouvons une peine profonde à constater que des périodiques consacrés aux missions, et qu'on s'est mis à répandre en ces dernières années, révèlent chez leurs auteurs un zèle ardent pour l'expansion de leur propre pays, plutôt que pour l'expansion du règne de Dieu ; chose plus étonnante encore, ils ne se soucient en aucune manière de ce que cette politique discrédite la religion aux yeux des infidèles. Ce n'est pas ainsi que se comporte le missionnaire catholique digne de ce nom, il se rappelle toujours qu'il est l'ambassadeur du Christ, nullement celui de son pays ; et chacun reconnaît en lui, le ministre de la religion⁵²³.

Également dans sa Préface au livre *Le missionnaire* de Francis Aupiais, Mgr André Boucher alors Président de la Propagation de la Foi à Paris, écrit sur la neutralité et l'impartialité du missionnaire. Étonnamment, tout lecteur attentif peut relèver ceci de très contradictoire dans sa réflexion : « Après avoir marqué le caractère spécifique du missionnaire qui est l'envoyé du Christ et d'aucune autre puissance, l'auteur le représente dans sa vie d'apostolat. »⁵²⁴ Puis quelques lignes plus loin il écrit : « L'œuvre missionnaire au Dahomey a contribué sans conteste au bel essor de la colonie. »⁵²⁵ La colonisation est le moyen pour les puissances occidentales de se soumettre d'autres peuples en y étendant leurs influences politiques, économiques, religieuses, etc. ; autrement dit, les colonies sont les zones d'influences des puissances occidentales. Or le missionnaire qui est censé n'être assujéti à « aucune autre puissance » que celle divine est dit dans le même temps avoir « contribué sans conteste au bel essor de la colonie » au Dahomey grâce à son « œuvre ». Il est intéressant de savoir que c'est dans ce pays qu'a officié le nantais Alexandre Dorgère, un missionnaire de la Société des Missions Africaines (S.M.A) de Lyon qu'on dit avoir agi en « agent secret » au compte de la France au détriment de Béhanzin. C'est cette duplicité et confusion des genres que les représentations africaines ne manqueront pas de relever et de critiquer dans beaucoup de domaines de la vie du personnage missionnaire durant la colonisation. C'est vrai qu'en son temps, cela n'apparaissait pas forcément comme une contradiction pour la plupart des missionnaires à cause du paradigme culturel dominant qui amalgamait « Civilisation », nationalisme et christianisation. Il faut dire aussi que le courage

⁵²³ Bibiane Tshibola Kalengayi, *Roman africain et christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 27-28

⁵²⁴ Boucher dans sa Préface du *Missionnaire* de Francis Aupiais, p. 9

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 10

a manqué d'interroger réellement cette conception de la vocation chrétienne à la lumière de l'Évangile qui éclaire et transcende toutes les cultures et toutes les époques. Romanciers et théologiens formuleront des critiques contre de telles approches. En parlant de « La Sainte alliance coloniale », Laverdière déplore sans concession cet état des faits :

L'administration coloniale ne pouvait que se réjouir du zèle des missionnaires à policer les peuplades primitives et souvent, elle sut habilement tirer parti de cette ardeur pour atteindre ses fins. Faut-il alors parler de collusion pure et simple, de collaboration provisoire ou de relative complicité entre l'Administration et la Mission catholique ? Peu importe en définitive le terme employé pour désigner la réalité ; en Afrique Noire, la Mission a toujours été utilisée à des fins politiques et, en pratique, il ne pouvait guère en être autrement⁵²⁶.

En considération de toutes les analyses précédentes, il me paraît aussi pertinent d'admettre que colonisation et évangélisation ont été à certains moments historiques et sur certains territoires, menées de conserve. Le nier, semble difficile à défendre. Pour autant, conclure à un fonctionnement complice des missionnaires et des colonisateurs sur le long terme manquerait aussi de nuance et d'objectivité.

1.3.2.2 Limites de certaines critiques

Il y a aussi que la vocation chrétienne missionnaire a été présentée et représentée comme une entreprise de christianisation et de « civilisation » des Subsahariens au seul motif invoqué officiellement de ramener les brebis égarées au bercail du Christ Bon Pasteur. Dit autrement, la finalité exclusive de la vocation chrétienne prêchée par les missionnaires aurait été d'avoir obtenu le salut des âmes africaines à Dieu. Or, les textes non-fictionnels et fictionnels de mon corpus et même de la bibliothèque coloniale rajoutent à cela que c'est à la fois pour Dieu et pour la grandeur de la patrie française. Dans les faits, les congrégations et bien d'autres en ont tiré des bénéfices matériels et des satisfactions morales d'humanisme. En outre, le nombre de plus en plus croissant de conversions chrétiennes d'Africains a contribué et contribuent encore aujourd'hui à l'agrandissement, au rajeunissement et à la dynamisation des Églises. Ainsi, lorsque certains critiques africains relèvent ces enjeux qui se sont rajoutés à l'enjeu initial, il faut admettre qu'ils ne sont pas dans des amalgames ni dans des caricatures mais plutôt dans des analyses complexes et objectives de situations historico-religieuses avérées.

Du côté africain, force est de reconnaître qu'au-delà des erreurs et des insuffisances constatées dans la proposition de la foi chrétienne pendant la colonisation, des autochtones ont trouvé dans le christianisme la voie de leur épanouissement spirituel. Dans les écrits missionnaires et dans les textes d'auteurs africains, des personnages chrétiens africains

⁵²⁶ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 522

apparaissent comme ayant pris fait et cause pour le christianisme, individuellement et collectivement. Des vocations singulières comme celles des personnages de Cosma-Benda, de Fékisi, etc. donnent à se représenter, à partir d'un mode fictionnel certes, le sérieux de ces conversions personnelles et véritables au christianisme. On sait aussi que dans la même région, en Ouganda, non loin du Rwanda de Cosma-Benda, l'Afrique subsaharienne enregistrait ses premiers martyrs, catholiques et anglicans. Autrement dit, collectivement, trente-trois Africains acceptaient la mort plutôt que renier leur foi en Dieu.

Il ne me semble pas non plus exact de considérer les missionnaires comme des colonisateurs cherchant à s'enrichir personnellement ou en groupe au détriment des habitants de l'Afrique subsaharienne. Par les Œuvres, à la période coloniale, individuellement et collectivement, les missionnaires ont plus donné de leur personne et de leurs ressources à l'Afrique subsaharienne qu'ils n'en ont reçue. Ces énormes sacrifices, ils les ont consentis au nom de leur foi et par charité chrétienne. Une fois cela évoqué, il faut éviter de tomber dans la présentation exagérée qui fait du missionnaire et du « Blanc » les sauveurs des Africains qui allaient tous mourir sans leur salutaire intervention chrétienne, humanitaire et « civilisatrice ».

1.3.3 Essai de comparaison entre *L'homme qui marchait vers le soleil levant* et quelques ouvrages du corpus sur les enjeux de la vocation chrétienne : spécificité, ressemblances et différences

1.3.3.1 Essai de lecture comparée des enjeux explicites et implicites de la vocation chrétienne dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant* et dans les autres œuvres du corpus

Dans les œuvres de mon corpus d'étude, la vocation chrétienne comporte des enjeux selon les lieux d'où parlent les auteurs. Aussi, le lecteur a-t-il lu dans les ouvrages non-fictionnels des missionnaires-pionniers les représentations de la vocation chrétienne comme une entreprise occidentale de « civilisation », de christianisation pour la grandeur de la patrie des évangélisateurs. Les enjeux pour eux étaient de détruire le « paganisme » et d'implanter la foi, la « civilisation » qui était en fait la culture occidentale, et l'amour de la patrie. Dans l'œuvre de fiction du Père Felix Dufays, l'appel à la conversion au christianisme est représenté comme une voie « d'humanisation » des coutumes africaines avec comme enjeux la mise en pratique des exigences de la foi chrétienne et la « civilisation » des mœurs païennes. Avec de tels enjeux pour la vocation chrétienne, c'est une relation de dominant à dominé que l'on retrouve entre l'évangélisateur et l'évangélisé.

Les auteurs africains dont on a analysé les œuvres dans ce corpus ne partagent pas par contre cette conception et ces représentations missionnaires de la vocation chrétienne pendant la colonisation. Pour René Philombe dans *Un sorcier blanc à Zangali*, la vocation chrétienne est un moyen d'asservissement de l'individu et d'anéantissement de la culture africaine. Les enjeux de sa représentation de la vocation chrétienne à travers les personnages africains sont de marquer une ferme opposition au christianisme et de refuser la domination religieuse et politique en cours tout en dénonçant la collusion entre le missionnaire et le colonisateur. Aké Loba dans *Les dépossédés* représente la vocation chrétienne comme une perpétuelle mise en scène folklorique et éclatante de manières de faire européennes. Les enjeux d'une telle représentation sont de dénoncer l'étrangeté du christianisme et la sourde violence du nouveau monde du Père Tourbillon et du Commissaire Guillot qui « dépossède » les hommes d'eux-mêmes en ne prenant pas en compte leur culture. Bernard Binlin Dadié quant à lui représente la vocation chrétienne missionnaire comme un jeu de duperie et d'exploitation des Congolais par les religieux, les politiques et les commerçants « blancs » dans sa pièce de théâtre *Béatrice du Congo*. Le principal enjeu est de dénoncer le déracinement culturel tout en réclamant une prise de conscience africaine et un retour aux sources de la culture traditionnelle. Comme on le voit, la vocation chrétienne de type missionnaire a été prise et comprise par beaucoup d'écrivains africains comme une « pro-vocation » et dont la « ré-vocation » devait se faire par leurs écrits. Qu'ils soient chrétiens ou non, religieux ou laïcs, les écrivains africains d'une manière générale fustigent bien des travers de la vocation chrétienne missionnaire. L'écriture est faite en réaction d'une provocation marquée par le contexte colonial avec ses idéaux et ses pratiques impérialistes. Or, pour le roman de Thomas Mofolo, rien de tel.

En effet, au plan de son écriture, le roman de Mofolo est une singularité voire une originalité par rapport aux autres ouvrages du corpus. *L'homme qui marchait vers le soleil levant* est un récit de conversion à la foi chrétienne d'un Basouto dont la préoccupation essentielle comme personnage principal du livre est de poursuivre jusqu'au bout cette conversion. Dans ce roman, le lecteur a le point de vue d'un écrivain africain du début du XX^e siècle sur ce qu'est chercher à devenir bon et croyant parmi des congénères aux mœurs dépravées. D'une manière générale, le texte se présente sur le mode d'une allégorie opposant Bien et Mal. Les descriptions se focalisent sur les réalités extérieures, spirituelles et surtout morales des peuples du Lesotho de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. Si l'on s'en tient au but affiché par l'auteur, Fekisi est vierge de toute influence étrangère. Il n'y a pas de comparaison établie dans l'ouvrage, entre la vie africaine et le mode de vie à l'européenne pendant tout le temps que ce personnage vit chez les siens au Lesotho. Le narrateur de la

fiction semble laisser accroire dans ses récits une vraie neutralité vis-à-vis de toute influence extérieure. Ainsi, Fekisi, est représenté pendant une large période de son cheminement n'avoir aucun contact avec des « Blancs ». Or, dans le livre, une comparaison du nez de Fékisi avec celui d'un « Blanc » trahit cette posture. En effet, dans la description des traits physiques de Fékisi, on lit: « Les dents étaient d'un blanc éclatant, le nez agréablement effilé, sans être pointu comme une flèche, comme le nez des Blancs⁵²⁷ ; les oreilles étaient bien dégagées des cheveux, [...] laissant la place au front »⁵²⁸. Cette comparaison est glissée dans une description alors que Fékisi vient de quitter les siens et n'a encore rencontré âme qui vive sur son chemin. Avec une telle comparaison, le narrateur ne trahit-il pas ici l'auteur du livre sur le fait que d'autres formes de modèles du monde occidental ont peut-être pu l'inspirer ou l'influencer dans l'écriture de cette histoire de vocation chrétienne qu'il a voulu atypique à tout point de vue ?

Enfin, il y a que la trajectoire de l'itinéraire spirituelle de Fékisi va de l'Afrique vers l'Orient en passant par l'Europe. Et c'est seulement en Europe qu'il entrera concrètement en relation avec un pasteur. Ce dernier l'aidera à mieux discerner tout ce qu'il ressentait et percevait jusque-là dans un flou obscur concernant la vocation chrétienne. Ainsi, c'est lui qui va aux devants du pasteur et non l'inverse. Or, dans tous les autres livres de mon corpus appartenant à la littérature missionnaire d'une part, et à la littérature africaine contemporaine d'autre part, les évangélistes viennent d'Europe pour l'Afrique. Dans ces différents textes toujours, l'écriture laisse voir beaucoup de comparaisons entre l'Afrique subsaharienne et l'Europe car les principaux personnages ont comme critères de référence ceux du monde occidental.

En somme, je constate qu'à des divergences de points de vue, répondent des divergences d'écriture sur l'appréhension de la vocation chrétienne qui se révèle être une réalité vraiment complexe et chargée de tension dans la rencontre entre l'Occident dit chrétien et l'Afrique dite « païenne ».

1.3.3.2 Des catégorisations dans la vocation chrétienne missionnaire : de la vocation ordinaire des uns à la vocation particulière des autres

L'observation du comportement des personnages missionnaires dans les différentes œuvres du corpus permet de réaliser qu'ils ont tous le cœur à l'ouvrage pour la vocation chrétienne adressée aux peuples africains. Il apparaît également que le but est d'attirer le maximum de nouveaux convertis à cette nouvelle religion. Cela requiert un réel engagement

⁵²⁷ C'est moi qui souligne.

⁵²⁸ Thomas Mofolo, *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, op. cit., p. 107

aussi bien des appelants que des appelés à un cheminement spirituel de longue haleine pour que le contenu de l'enseignement du christianisme soit assimilé et mis en pratique dans les conduites individuelles et collectives. C'est un immense défi qui est loin d'être gagné ! En effet, les enjeux de la vocation chrétienne se jouent dans mon corpus au niveau individuel et collectif dans une interaction soumise aux aléas humains et aux imprévus divins. C'est ainsi que l'appel à la conversion au christianisme devient entre les différents personnages occidentaux et africains un perpétuel mouvement de balancier, oscillant entre accueil et rejet ; ou bien entre rejet, puis accueil ; ou encore entre rejet et rejet ferme. C'est cela qui se joue inlassablement entre appelants et appelés. Les missionnaires-pionniers ont leur vocation spécifique soit d'évêque, soit de prêtres, soit de religieux / religieuse, soit encore de pasteur ou de femme de pasteur, etc. En cherchant à convertir les Africains, ils sont eux-mêmes aussi dans une démarche d'honorer leur vocation d'évangélistes. Les Subsahariens quant à eux sont des néophytes, des baptisés ordinaires qui cherchent de leur côté aussi à vivre les vertus évangéliques. L'interaction entre évangélistes et évangélisés est permanente et déterminante pour l'accueil ou le rejet du message chrétien.

Cependant dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, Fékisi est le sujet principal de la vocation chrétienne dont se préoccupe le narrateur. Sa vocation, c'est-à-dire son appel à la foi chrétienne, est réalisé directement par Dieu. Cette forme de vocation relève non pas d'un appel ordinaire mais extraordinaire. Cela est une forme d'élection. Une intéressante intertextualité se fondant sur l'histoire religieuse biblique permet de relever quelques exemples d'appels extraordinaires d'humains par Dieu. On a la vocation d'Abraham ou la conversion de Saint Paul de Tarse. De par ses talents exceptionnels, sa probité et sa quête d'Absolu dans sa vie pour sauver son âme, Fékisi est promis à une grande destinée. Son élection par Dieu l'engage à poursuivre sans relâche une vocation chrétienne de sublimation et de sanctification. Dans le final de l'œuvre, ce cheminement vocationnel singulier est couronné par une expérience mystique. La forme même prise par son appel conduit Fékisi à évoluer en solitaire. Mais il est comme contraint à le rester du fait qu'il est engagé sur une voie de crête qui semble ne pas être l'apanage du commun des mortels. C'est une vocation particulière qui est plutôt réservée à des élus, c'est-à-dire à un cercle restreint de privilégiés. Par cette élection, y a-t-il une mission assignée à Fékisi ? Dans le texte, il n'y a rien de mentionné clairement. Il n'a reçu aucune mission de convertir les siens. Sa mission semble implicitement signifiée dans son obsession à être non pas seulement chrétien, mais surtout un être supérieur, une sorte de saint grâce au très haut degré du but poursuivi : chercher à pouvoir consumer son être dans le divin. Est-ce une réponse indirecte par l'écriture et par la vie pour dire qu'un Africain peut être

chrétien et saint en étant et en restant africain cependant que les missionnaires de l'époque s'efforçaient d'appliquer une pastorale civilisatrice à l'occidentale qui rendrait aptes les évangélisés à accueillir la lumière de l'Évangile ? Que peuvent signifier aussi pour mon analyse les différences entre cette forme particulière de vocation et les autres formes constatées dans le corpus ? On voit bien pour le cas de Fékisi dans cet ouvrage, que le personnage missionnaire joue vraiment un rôle de second plan. Ce qui est un cas très atypique dans mon corpus et pour l'époque. Cela va même jusqu'à remettre en cause cet imaginaire collectif d'alors sur la figure archétypale du missionnaire représentée par « l'homme blanc » qui brave les mers et les dangers pour aller en terres de mission à l'autre bout du monde. D'où les spécificités suivantes qui me paraissent intéressantes à faire remarquer pour Fékisi. D'abord, il y a que c'est Fékisi un néophyte « noir » qui occupe l'essentiel du récit de sa vocation chrétienne sans aucun missionnaire de l'époque. Vers la fin de son cheminement, apparaît un pasteur « blanc » qui y joue un rôle de second plan. Son rôle est tellement secondaire qu'il n'est même pas nommé. On a juste la désignation : « un pasteur ». Ensuite, il y a que ce n'est pas le missionnaire qui quitte les siens et son continent pour aller au-devant de l'évangélisé. Avec Fékisi, c'est plutôt celui qui est à évangéliser qui va à la rencontre de l'évangélisateur. Enfin, il y a que ce n'est pas le missionnaire qui a l'initiative de l'appel à la conversion chrétienne à partir de sa mission de pasteur. Il aide plutôt ponctuellement Fékisi à discerner sa vocation chrétienne et à l'assumer jusqu'au bout.

Au demeurant, il ressort que Fékisi est le principal acteur de sa vocation chrétienne. Il ne rêve que de paradis, toute chose qui l'engage à une quête passionnée et empressée de Dieu pour le salut de son âme. Ce cas me pousse donc à relativiser et à admettre que l'urgence du salut des âmes n'est pas seulement le fait des « missionnaires blancs » pour les Africains. Elle l'est aussi pour Fékisi un personnage africain qui n'a pas été sous influence occidentale mais qui a porté cette préoccupation. C'est du reste mieux ainsi ; car c'est connu, la mystique et la politique ne font jamais bon ménage.

Conclusion du chapitre 1 de la deuxième partie

L'étude des œuvres de fiction de Thomas Mofolo, de René Philombe, d'Aké Loba et de Bernard Dadié donne à constater que la vocation chrétienne à la période coloniale en Afrique subsaharienne a rencontré beaucoup de difficultés et a suscité de nombreuses interrogations qui se sont soldées parfois par le rejet voire la mise à mort du missionnaire. Pour se protéger de la violence du vis-à-vis, certains évangélisateurs tout comme certains évangélisés en viennent à opter pour le déguisement. Pour le missionnaire l'enjeu de ce

déguisement est d'échapper à la mort, et pour des Africains, l'enjeu est de faire semblant d'être chrétien en évitant ainsi d'être exposé aux représailles du colonisateur. Cependant, il y a aussi que certains Africains ont trouvé dans la nouvelle religion proposée une voie de salut. Par roublardise, ce salut recherché par quelques personnages africains ne dépasse pas l'horizon terrestre lorsque c'est plus pour échapper à l'administrateur colonial que de se rapprocher de Dieu. Pour quelques rares personnages africains comme Fékisi de *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, la vocation chrétienne conduit réellement à une profondeur chrétienne qui touche à la mystique. Autrement, il reste que les perceptions et les représentations africaines de la vocation chrétienne pendant la colonisation dans *Un sorcier blanc à Zangali*, dans *Les dépossédés* et dans *Béatrice du Congo* sont de nature à camper le personnage missionnaire comme une ambiguïté par rapport au message évangélique prêché, par rapport au colonisateur et au marchand, et enfin par rapport aux « appelés » et à leur culture.

En somme, les perceptions et les représentations de la vocation chrétienne dans les textes littéraires des auteurs africains de mon corpus donnent à voir surtout les réserves africaines vis-à-vis de cette nouvelle religion qui a créé de vives tensions avec le « paganisme ». Le peu de convertis au christianisme sont représentés ne le faisant pas sur la base d'une réelle adhésion de foi qui soit vraiment libre, éclairée et objective.

CHAPITRE 2. Analyse des formes de contestation du personnage missionnaire et des critiques à l'encontre de la vocation chrétienne des missions : la défense et la réhabilitation de la culture africaine comme enjeux primordiaux sous-jacents

Introduction

Dans le chapitre précédent, ma réflexion a porté sur les interrogations et la réelle tension qui sont apparues entre l'enseignement chrétien et le « paganisme » dès l'avènement des premiers missionnaires en Afrique subsaharienne. Ces conflictualités tantôt latentes, tantôt manifestes surtout dans *Un sorcier blanc à Zangali* dès les premières années du XX^e siècle vont s'accroître et s'exacerber dans la période des revendications et des luttes pour les indépendances africaines. Il est à noter effectivement que l'après Première Guerre mondiale est marqué par beaucoup de revendications d'indépendance au plan politique de la part des mouvements nationalistes. C'est aussi un moment historique qui connaît au plan de la production littéraire une abondante parution d'œuvres dénonçant le système colonial. Soit à cause du fait qu'ils étaient « blancs », soit à cause de l'orientation civilisationnelle donnée à la vocation chrétienne, les missionnaires feront également les frais d'une critique plus ou moins acerbe par les écrivains. Dans le personnage missionnaire, c'est la vocation chrétienne qui se verra contestée chez les auteurs les plus engagés tels Mongo Beti et Sembène Ousmane. Ce sont donc ces formes de contestations, de critiques voire de remise en cause de l'ordre missionnaire à la période coloniale que je me propose d'analyser dans le présent chapitre. À cet effet, j'analyserai d'une part les formes que prennent dans les textes littéraires ces contestations de la vocation chrétienne missionnaire ; et d'autre part, l'affirmation de l'existence d'une culture africaine et sa défense comme toile de fond des enjeux d'une telle prise de position.

Pour mener à bien ce travail, j'adopterai une approche assez systématique, parmi les ouvrages du corpus, de *L'harmattan* de Sembène Ousmane ; du *Pauvre Christ de Bomba* et du *Roi miraculé* de Mongo Beti ; et de la pièce de théâtre *Béatrice du Congo* de Bernard Dadié. Sous la plume des romanciers et des dramaturges, quelles sont les procédés littéraires qui sont utilisés pour cette remise en cause de la vocation chrétienne missionnaire ? Comment font-ils pour réhabiliter en « culture » ce que la plupart des missionnaires avaient qualifié de « paganisme » et avaient qualifié de « pratiques sataniques » ? Ce sont à ces questions que je me propose d'apporter des éléments de réponse en analysant dans un premier temps les formes de contestation de la vocation chrétienne dans les fictions romanesques étudiées. Je mènerai ensuite à partir des textes, une étude conséquente des critiques formulées contre

l'inadéquation des Œuvres missionnaires aux réalités africaines. Enfin, je porterai un regard critique sur l'expression de ces remises en cause tous azimuts de la vocation chrétienne missionnaire afin de relativiser l'ampleur de certaines d'entre elles. Il y aura aussi à relever le caractère décisif du bien fondé de l'une ou l'autre de ces critiques qui vont déclencher des évolutions majeures pour la postérité.

2.1 Analyses textuelles des contestations de la vocation chrétienne missionnaire : la défense et la réhabilitation de la culture africaine comme enjeux

2.1.1 Contestations de la vocation chrétienne dans tous ses représentants

2.1.1.1 Le missionnaire contesté : la démythification du personnage

Dans les ouvrages de mon corpus d'étude, il y a une nette contestation de la vocation chrétienne dans *Un sorcier blanc à Zangali*, *Les dépossédés*, *Le Pauvre Christ de Bomba*, et *Le roi miraculé*. Mais de façon générale et systématique, on assiste à une contestation, fort bien appuyée et travaillée, de la vocation chrétienne surtout chez Mongo Beti. Plus que tous les autres romanciers, il s'attache particulièrement à la démythification du personnage missionnaire précisément parce qu'il est le représentant emblématique du christianisme.

2.1.1.1.1 Le Père Marius dans *Un sorcier blanc à Zangali* de René

Philombe

Il convient d'emblée de rappeler que lorsque ce roman de René Philombe paraît en 1969, l'époque est marquée par le croissant désenchantement né des indépendances africaines. Beaucoup d'Africains réalisaient l'ampleur de ce qu'ont été pour eux les préjudices subis dans le système colonial. Avec le nouveau regard chrétien sur les réalités africaines né du concile Vatican II en 1965, beaucoup d'intellectuels chrétiens voient le rôle joué par les missionnaires de l'époque coloniale comme une forme de compromission avec l'idéologie coloniale. Ainsi, quand René Philombe décide de camper les traits du Père Marius, personnage principal de son roman dont l'histoire commence à partir de 1915, il le représente en missionnaire mais dont le rôle semble être celui d'un agent colonial. En procédant ainsi, il entreprend une démythification méthodique de l'intégralité du personnage missionnaire particulièrement dans le mystère et l'aura qui l'entourent. En effet, il part du principe qu'en Occident, les premiers missionnaires qui partaient en Mission auprès des peuples dits « barbares » étaient célébrés comme des héros et des martyrs de la foi chrétienne. On considérait que très peu d'entre eux reviendraient vivants de cette entreprise à très haut risque. Cela participait du mythe du missionnaire-pionnier. Or à Pala, sur la route de Zangali, le Père Marius n'a pas le courage d'affronter le danger en héros et en martyr. Il porte un déguisement pour se faire passer pour le Commandant. Il va même jusqu'à dissimuler sa croix pour ne pas être démasqué. En

cachant sa croix, il refuse de façon symbolique de porter sa croix ; il refuse le martyre, c'est-à-dire, le témoignage de foi qu'on attend de tout envoyé de Dieu. La question implicite qui se pose est de savoir si on peut ou doit suivre un tel missionnaire ? Doit-on répondre favorablement à l'appel du Père Marius qui refuse la croix tout en prétendant suivre le Christ qui a quant à lui accepté la sienne pleinement ? Pire, ce missionnaire paraît plus que jamais être un agent colonial dans l'âme puisqu'il va même jusqu'à en vêtir les habits. A Pala, on a chanté et dansé pour l'accueillir comme le Commandant. Il a dormi dans le lit de la chambre réservée à cet administrateur colonial lors de ses tournées. À ce titre, une jeune fille lui a été offerte comme future épouse pour mieux sceller l'amitié entre lui et le village. Mais vint très vite le temps des désillusions pour lui. Alors qu'il s'était beaucoup réjoui et prévalu de la situation que le missionnaire et le colonisateur civil menaient le même combat pour civiliser et christianiser les « païens », on le retrouve amer devant l'échec de son apostolat précisément à cause de cette collusion entre le religieux et le pouvoir séculier. De façon dramatique, lors d'une vive discussion avec le commandant Doubi, l'auteur lui fait tenir à la fin du roman les propos mêmes qui le condamnent et posent clairement l'échec de la vocation chrétienne dont il s'est prévalu jusque-là. Sur le tard, il réalise ses erreurs. En effet, de son propre aveu : « certains missionnaires qui se servaient de l'autorité temporelle pour introduire la religion chrétienne en Afrique [est une] action anti-apostolique ». Puis, d'ajouter : « En imposant la foi chrétienne, [...] elle serait rejetée tôt ou tard par les indigènes. Il préférerait amener ceux-ci à la nouvelle Église par la persuasion, plutôt que par la terreur et l'intimidation »⁵²⁹.

En faisant tenir un tel discours au missionnaire sur l'aveu de l'échec de ses activités évangélisatrices, l'auteur atteint précisément ainsi la démythification du personnage. Cela est du reste son principal objectif. Toute l'entreprise missionnaire d'appel à la conversion chrétienne apparaît au lecteur comme une succession d'échec. En effet, comme il semble ne représenter que lui-même et non le Christ ni le Commandant, les Anciens de Pala refuseront tout dialogue avec lui. À Zangali, il est rejeté par la population qui va même jusqu'à s'en prendre à lui physiquement lors de sa profanation du Tsogo. Cette forme de banalisation du personnage missionnaire fait qu'il n'est plus ni craint, ni respecté vraiment par les villageois.

2.1.1.1.2 Le Père Tourbillon dans *Les dépossédés d'Aké Loba*

Parmi les personnages missionnaires qui sont représentés dans la littérature africaine, le Père Tourbillon du roman *Les dépossédés d'Aké Loba* est l'un des plus atypiques par sa bouffonnerie, ses extravagances et sa démesure. La narration qui est faite de ses activités

⁵²⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 180

missionnaires conjugue talentueusement sérieux et comique. Le lecteur de cette fiction romanesque réalise très vite que la recherche de l'éclat et du faste chez lui tranche et finit même par contraster avec la vacuité des rites et des symboles de ses célébrations religieuses. Aux yeux donc du lecteur qui voit les mêmes choses que les chrétiens du Père Tourbillon, ce missionnaire ressemble plus à une marionnette agitée par une frénésie du faire qu'à un envoyé de Dieu qui cherche à former ses ouailles à une vie d'intériorité pour être. Parce que le Père Tourbillon est un missionnaire qui apparaît sans une réelle consistance humaine et spirituelle, il se retrouve comme investi à vider sans cesse les symboles chrétiens de leur signification et de leur usage surtout qu'ils paraissaient déjà étranges par leur caractère étranger. Ainsi avons-nous cette scène avec le goupillon du bénitier qui, au lieu de servir à bénir est utilisé pour assommer le parent d'un des mariés qui s'est présenté à l'église en pyjama. Ce dernier prenait le pyjama comme un costume occidental indiqué pour les grandes circonstances. Il fera les frais de son ignorance et de son mimétisme. En effet, le narrateur raconte cette scène de la manière suivante :

À l'approche du dais, Douézo resta cloué sur place d'admiration ; il entrevit à ce moment suprême d'où venait la puissance des Blancs ; puis il s'affala sur les marches. C'était un coup de Tourbillon. Le Père, dégrisé par l'irruption scandaleuse d'un pyjama devant son église chérie et par la pensée de sa fête gâchée, ridiculisée, caricaturée, n'avait trouvé rien d'autre que son goupillon pour exprimer son dépit⁵³⁰.

Une telle scène et bien d'autres dans le roman sont racontées avec humour et dérision et donnent à voir du personnage missionnaire le triste spectacle d'un acteur de théâtre qui a du mal à incarner vraiment sa fonction. Autrement dit, une chose est ce qu'il prétend représenter et une autre est ce qu'il échoue en fait à réaliser. Rien d'étonnant alors qu'en dehors du Commissaire de Police à qui il ressemble comme « son frère jumeau », il ait maille à partir avec son catéchiste et les autres chrétiens. Certes, en transposant, plusieurs traits de personnages missionnaires à la réalité du Père Jean-Marie Tourillon⁵³¹ de la Société des Missions africaines de Lyon que beaucoup de ses paroissiens de Grand Bassam ont reconnu facilement dans le personnage du Père Tourbillon, c'est donc dire qu'à l'époque coloniale, certains missionnaires se sont conduits comme de véritables « croisés de la Civilisation » et de « la vraie religion » contre le « paganisme » et les mœurs africaines. Un tel comportement n'a été, ni à l'avantage de la vocation chrétienne, ni à l'honneur des missionnaires. Bien au contraire, cela a énormément nuit à bien des choses. Mes investigations ultérieures démontreront les raisons de cela.

⁵³⁰ Aké Loba, *Les déposés*, op. cit., p. 194-195

⁵³¹ Jean-Marie Tourillon 1904-1969

Enfin, il est intéressant de faire remarquer que le fait de nommer le personnage missionnaire de « Tourbillon » dans ce roman est plus que significatif de sa perception par les Africains et d'une volonté de démythifier un personnage qui s'est inscrit dans l'ambivalence et la transgression. En effet, ce qu'il prêchait n'a pas été en adéquation avec ce qu'il faisait. Pire, comme un tourbillon, il mettait tout sens dessus dessous sur son passage surtout concernant l'organisation sociale qui préexistait à la colonisation et à la christianisation des peuples de cette partie de l'Afrique de l'Ouest. Tout cela s'exprime dans le roman comme une forme de contestation de la vocation chrétienne car contester le messager en lui enlevant toute épaisseur et profondeur, c'est contester le message.

2.1.1.1.3 Le Révérend Père Drumont dans *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti

À partir du point de vue de Denis à la fois boy et enfant de chœur du Révérend Père Drumont, Mongo Beti prend prétexte du froid regard d'un enfant, qui n'est pas si innocent que cela, pour porter une cinglante contestation de la vocation chrétienne missionnaire en démythifiant le personnage même du missionnaire. Avec ironie, le Révérend Père Drumont, même s'il concentre en lui aussi une superposition de plusieurs typologies de missionnaires réels, est représenté être un collaborateur décisif du système colonial. La religion n'est qu'un paravent pour lui. Dans l'exercice de sa fonction missionnaire, il revêt les traits d'un commerçant ou du moins est perçu comme tel dans cette ironique observation faite par le narrateur :

Ils disent qu'il n'y a pas de différence entre un commerçant grec et un prêtre, même pareil au R.P.S. Ils donnent comme preuve les richesses de la mission catholique, par exemple, les présents que le R.P.S. accepte et le denier du culte. Ils disent que le R.P.S. perçoit l'impôt tout comme l'administrateur.⁵³²

À ce sujet, il convient de préciser que dans *Ville cruelle*, le Père Kolmann avait déjà été critiqué pour sa cupidité en ces termes :

Même les missionnaires avec leur robe, leur croix et leur longue barbe... Seulement, eux, c'est plus malin. Et cent francs si tu veux aller à confesse, et deux cent francs si tu veux faire baptiser ton gosse. Et mille francs si tu veux te marier devant un prêtre. Et cinq cents pour le denier du culte. Et tant pour qu'ils acceptent ton fils à l'école, et tant pour qu'il soit dispensé du travail manuel, une fois inscrit à l'école. Et tant pour que sonnent les cloches de la mission catholique à l'enterrement de ta mère ! ... Ouais ! Pour tous la grande affaire c'est l'argent. Seulement un missionnaire, c'est plus malin. « Me voici donc à l'agonie, mon père. Je vous attendais. Approchez-vous, je vous en supplie, et écoutez mes péchés... » « Minute, mon fils. Avais-tu déjà payé ton denier du culte pour l'année en cours ? »⁵³³

⁵³² Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 175. On a la même accusation aux pages 29 et 40 ; ou encore comme un homme d'affaires qui cherche à faire du profit : p. 15 ; p. 30-31 ; p. 40 ; p. 262.

⁵³³ Eza Boto, *Ville cruelle*, op. cit., p. 112. Également aux pages 76, 124, 132 et 154

En plus de ce rapport à l'argent qui n'est pas « saint » mais plutôt malsain pour un religieux, le R.P.S se livre lui-même à la confession d'un autre de ses défauts :

J'étais en présence de gens qui obéissaient au moindre signe de mon petit doigt. Je me suis mis à jouer les autocrates. Je commandais, ils exécutaient. J'ai édifié des écoles, des églises, des maisons, presque une ville, la mission catholique de Bomba. Je ne me demandais guère en quoi ces réalisations extérieures concernaient le Christ. Bref, je me suis institué administrateur, comme vous. Monsieur Vidal ! Oui, comme vous ! cela a duré longtemps...⁵³⁴

De l'aveu même du missionnaire, il s'est conduit comme un autocrate envers ses chrétiens. Les femmes de la sixa qu'il faisait travailler dans ses champs et dont la récolte était vendue pour renflouer les caisses de sa mission en savent long sur lui. Or, comme pasteur d'âmes, a-t-il mandat, a-t-il reçu l'autorisation de se conduire tantôt comme commerçant, colon, autocrate, etc. ? C'est précisément sur cette notion d'autorité que se concentrent les critiques et les contestations africaines portées contre le missionnaire et son message. *Le Pauvre Christ de Bomba* est une mise en accusation de la vocation chrétienne de type missionnaire autour de cette autorité qui est questionnée dès les premières phrases du roman. Lucien Laverdière soulignait cette problématique qui traverse ce roman de Mongo Beti en écrivant :

À la première page du *Pauvre Christ de Bomba*, Mongo Beti place en épigraphe deux citations de l'évangéliste Saint Marc : dans la première, « Les chefs des prêtres, les scribes et les anciens » demandent à Jésus : « En vertu de quelle autorité fais-tu cela ? Qui t'a donné l'autorité de le faire ? » (Marc 11, 28). Dans chaque cas, Jésus ne répond pas. Ces mêmes questions, Mongo Beti les pose au Père Drumont et, à travers son personnage, à tout missionnaire. *Le Pauvre Christ de Bomba* prend ainsi l'aspect d'un procès qui suscite des échos plus ou moins importants dans chacune de ses œuvres⁵³⁵.

Le Christ n'avait pas jugé nécessaire de répondre à une autorité qui n'était pas légitime pour l'interroger sur la source de son autorité à Lui, Fils de Dieu. Les actes de charité et le succès de sa religion d'amour après sa mort et sa résurrection seront la réponse en acte de ce qu'il n'a pas jugé utile de dire en paroles. Pour le cas du Père Drumont, l'autre « Christ de Bomba », l'échec de son entreprise missionnaire l'amènera à reconnaître le caractère non chrétien de son autorité. Il dit en effet : « Moi, voyez-vous, je suis un vaincu, un sacré vaincu. Je doute qu'on ne soit jamais allé aussi loin dans la défaite. Pendant 20 ans, je n'ai rien compris à rien ». Et le narrateur de l'enfoncer davantage par ce commentaire sur son échec : « il dit que... si, depuis vingt ans qu'il les évangélise, ces gens n'ont pas fait de progrès dans la religion, eh bien, il ne lui reste plus qu'à reconnaître son impuissance et à laisser la place à un autre. »⁵³⁶ Le missionnaire a échoué pour s'être servi de l'autorité chrétienne comme si

⁵³⁴ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 265

⁵³⁵ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 357

⁵³⁶ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 26 et 66

c'était une entreprise d'autoritarisme à la manière des colonialistes. Au sens étymologique, l'autorité est ce qui fait croître, qui aide à grandir. L'attitude et l'autorité du Christ relevaient les faibles et les pécheurs, sans distinction aucune. L'autorité coloniale ou plus exactement l'autoritarisme colonial asservit, aliène pour dominer tandis que l'autorité christique dont s'inspire l'autorité chrétienne rend libre pour permettre au sujet de grandir. Parce qu'il a cherché à dominer et non à servir, le personnage missionnaire révèle qu'il n'était pas véritablement un envoyé du Christ et voilà pourquoi il est l'objet de contestation et connaît l'échec comme le colonisateur. Un des personnages du roman va jusqu'à injurier le R.P.S et menace même de le frapper en ces mots :

Il [le missionnaire] crevait de faim dans son pays, il s'amène, nous le nourrissons, nous le gratifions de terres : il se construit de belles maisons avec l'argent qui nous lui donnons ; et même nous lui prêtons nos femmes pendant trois mois. Mais il n'est pas content [...] il se met à vouloir nous empêcher de danser ? [...] Non, mais voyez-vous ça [...] cette merde de prêtre. Je lui arracherai sa barbe...⁵³⁷

Toutes ces expressions d'hostilité et d'attaques verbales contre le missionnaire qui sont présentées comme en réaction aux actions non-chrétiennes du R.P.S n'ont d'autre finalité que de saper son autorité et de démythifier le personnage missionnaire. Tout cela est l'expression de la contestation et du rejet de la vocation chrétienne dont ce missionnaire français est la figure emblématique.

2.1.1.1.4 Le Père Le Guen dans *Le roi miraculé de Mongo Beti*

Le Père Le Guen dont il était déjà question dans *Le Pauvre Christ de Bomba* comme le vicaire inexpérimenté du Révérend Père Drumont se retrouve dans *Le roi miraculé* comme curé chez les Essazam. Dans une de ses lettres adressées à sa mère en France, il juge très sévèrement le Révérend Père Drumont en ces termes :

C'était un homme orgueilleux, violent, prompt au découragement et à la révolte [...]. Ce dont je me souviens avec le plus d'amertume au sujet du Père Drumont, c'est qu'il tenta, inconsciemment je veux bien en tout cas à tort, de nous faire endosser, à nous autres jeunes, l'échec d'une génération qui fonda son action sur une vision erronée et peu chrétienne du monde. Je n'étais en rien tributaire de cette génération, ni tous ces jeunes de plus en plus nombreux en Afrique, chez qui un sentiment de sincère fraternité pour le Noir précède le désir de le baptiser...⁵³⁸

Ironie du sort, ce missionnaire qui voulait mieux faire que le R.P.S, se retrouve aussi très tôt sous le feu des critiques et de la contestation provenant des « Anciens » de la tribu des Essazam. En effet, parce qu'il rêvait de domination, de gloire et de succès pastoraux éclatants, ce missionnaire se révèle très idéaliste, en manque d'un esprit de discernement. Très paternaliste et démagogue même, il est représenté comme ne rêvant que d'une chose :

⁵³⁷ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 78

⁵³⁸ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 26

convertir le roi des Essazam au christianisme pour avoir à sa suite la conversion de toute la tribu. Le lecteur apprend à ce propos ceci :

Toute la soirée, le Guen fut obsédé par le rêve qui n'avait cessé de l'habiter dès sa première rencontre avec le Chef de la tribu des Essazam et qui, cette nuit-là, prit la forme d'une scène dont les couleurs enchanteresses ravissaient le missionnaire. Il contemplait les voûtes d'un temple splendide, le Christ en Croix ouvrant des bras à l'humanité, l'autel au pied duquel un géant d'Afrique se tenait humblement agenouillé, païen honteux de son passé, prêt à brûler ce qu'il avait adoré, ange noir que drapait la blanche robe des convives célestes. Le nouvel élu courbait une tête crépue sous la fine main claire d'un apôtre du Christ, jeune homme au visage buriné, à la taille élancée, au regard extasié et qui ressemblait à Le Guen comme un frère⁵³⁹.

Ce rêve, Le Père Le Guen le réalise comme un exploit en réussissant à baptiser le roi en agonie des suites d'une maladie mystérieuse. Comme par miracle, suite à ce baptême, le monarque recouvra la santé. Ainsi, dans un premier temps, ce missionnaire apparaîtrait aux yeux du lecteur et des Essazam comme celui qui a réussi un grand coup missionnaire en réussissant à sauver « miraculeusement » par ses prières et les grâces de ses sacrements le roi de la mort. Mais ensuite, force est de constater à la fin du livre qu'il signe par là même l'échec pastoral le plus cuisant pour lui. Ayant fait de la conversion d'Essomba, le chef malade et polygame la pierre de touche du succès de sa stratégie d'appel à la conversion de tout le clan au christianisme, il oubliait ou plutôt il ignorait que contraindre le roi à la monogamie chrétienne en chassant les autres femmes, c'est défaire entièrement toute l'ossature sociale des Essazam qui se tient comme un puzzle. Or, à ce sujet, la mise en garde du conseil des Anciens est sans appel. Devant l'administrateur Lequeux accourut dans le village au regard de la gravité de la colère indigène qui grondait et menaçait d'éclater violemment à tout moment et de dégénérer en troubles sociaux, le porte-parole des garants de la tradition déclare :

Recommande à ton frère de laisser notre chef en paix. Pourquoi, s'est-il fourré dans l'esprit de le convertir à sa religion, eh ? Nos pères ont bien vécu sans tout cela. Les femmes ne partiront pas... Nous lui laissons nos enfants, mais le chef, qu'il n'y touche plus...⁵⁴⁰

Sous la double contrainte des Anciens et de l'administrateur colonial, Le Guen n'aura d'autre choix que d'abandonner l'évangélisation des Essazam. Tout comme le R.P.S, il s'est retrouvé contesté et contraint au départ parce qu'il n'a pas pris en compte le génie et l'importance de la culture bantoue dans la proposition de la vocation chrétienne aux Essazam. Tout comme le R.P.S, le personnage missionnaire est démythifié avec le Père Le Guen qui a répété les mêmes erreurs que son prédécesseur dont il avait critiqué les travers.

⁵³⁹ Mongo Beti, *Le roi miraculé*, op. cit., p. 23

⁵⁴⁰ Mongo Beti, *Le roi miraculé*, op. cit., 223-224

2.1.1.1.5 Le missionnaire, un personnage romanesque et dramaturgique largement critiqué et contesté

Dans les romans étudiés et dans la pièce de théâtre de Bernard Dadié, le missionnaire est un personnage qui est très critiqué et contesté par les Africains, qu'ils soient chrétiens ou non. En plus de Mongo Beti qui va finir par donner, certes, dans l'outrance et la caricature au sujet du personnage missionnaire dans *Remember Ruben* et *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, le lecteur constate aussi dans les romans de Ferdinand Oyono une forte contestation de la vocation chrétienne en s'attaquant au missionnaire. Très souvent, c'est dans leur rapport à l'argent et dans leur conduite qui n'ont rien à envier parfois aux pratiques d'un administrateur colonial que les missionnaires se voient critiqués. Toundi, le personnage principal d'*Une vie de boy* fait la confidence suivante concernant le missionnaire :

Il n'admet pas qu'un autre que lui ramasse l'argent le dimanche quand ce n'est pas lui qui dit la grand-messe. Un jour où je l'avais fait à sa place, il m'avait fait venir dans sa chambre où il m'avait déshabillé pour me fouiller. Il m'avait flanqué d'un catéchiste pendant toute la journée pour le cas où j'aurais avalé des pièces de monnaie⁵⁴¹.

Aux yeux des chrétiens, le missionnaire est plus préoccupé des questions d'argent que de l'évangélisation. En cela, on a du mal à le distinguer parfois des autres colonisateurs blancs. Meka en fait l'amère expérience lorsqu'à sa décoration le 14 juillet par le Commandant, tout perdu dans le monde des « Blancs », il cherche à se renseigner auprès du Père Vandermayer qui était présent à la cérémonie avec les autres français. On lit en effet :

Meka ne savait à qui s'adresser pour demander quand on allait se rendre au Foyer Africain. Il alla tapoter l'épaule du Père Vandermayer, qui le fusilla du regard tout en l'écartant d'un mouvement violent du revers de la main. Meka, complètement abasourdi, porta sa main à son menton en ouvrant la bouche comme un poisson. Non, ce n'était pas possible, le Père Vandermayer ne pouvait lui répondre de cette façon⁵⁴².

Ce chrétien jusque-là exemplaire et assidu à la fréquentation des messes sort ulcéré par cette attitude de dédain et de rejet de la part du missionnaire. Par la suite, le narrateur montre Meka réduit à inventer des formes de revanche symbolique contre ce prêtre. Il fait ainsi le rêve suivant : « Le Père Vandermayer, transformé en gros chien noir, attendait sagement près de la porte que Meka lui jetât les os. Le bras de Meka devint si long qu'il éloigna l'animal en lui donnant un grand coup de poing. »⁵⁴³ Cela est l'expression d'un ressentiment contre le Père Vandermayer. Meka s'est senti trahi en public par ce missionnaire qui aurait pu lui être d'un bon secours pour le tirer d'affaire en lui indiquant juste la direction du Foyer Africain où

⁵⁴¹ Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, Paris, Éditions Julliard, 1956, p. 25

⁵⁴² Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, Julliard, 1956, p. 107-108

⁵⁴³ Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, op. cit., p. 117

il devait se rendre pour le repas. Il rejoindra d'ailleurs son village après cette journée de cauchemar où il fait la prison, perd sa décoration et ses illusions sur l'amitié du Commandant français et du missionnaire. Depuis lors, Meka ne voudra plus de son prénom chrétien et ne mettra plus les pieds à l'église.

En somme, on peut retenir que ce qui se dégage du personnage missionnaire et du message qu'il prêche n'attire pas réellement les Africains pour longtemps. Au contraire, le personnage missionnaire provoque de l'aversion et de l'hostilité à son encontre chez beaucoup de personnages africains. On peut en conséquence dire que l'écriture romanesque représente le personnage missionnaire comme un *dramatis persona* dans l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne.

Bernard Dadié avec sa pièce de théâtre *Béatrice du Congo* représente les missionnaires et les autres bitandais chrétiens comme des aventuriers et des profiteurs. Ils se présentent au Zaïre dans l'espoir, disent-ils, d'y trouver le royaume du Père Jean, qui est un personnage mythique de l'imaginaire occidental. C'est du reste l'une des premières demandes que les Bitandais adressent avec empressement aux Congolais qui répondent avec un désintéret manifeste qu'ils n'en ont jamais entendu parlé.

Diogo : Auriez-vous entendu parler du Prêtre Jean ? (Les gens se regardent.) / Premier Notable : Prêtre Jean ? Qui est-il ? / Deuxième Notable : Prêtre Jean ? / Premier Notable : Qui est-il ? / Diogo : Un très puissant souverain chrétien dont nous avons appris l'existence en Afrique⁵⁴⁴.

On dit de ce personnage religieux et mythique qu'il aurait fondé en terre étrangère un puissant royaume chrétien, riche et prospère, grâce à la conversion des infidèles au christianisme. Ce royaume imaginaire n'a jamais pu être localisé géographiquement et semble être l'expression nostalgique de la perpétuation de l'époque des Croisades où conquêtes religieuses rimaient avec la conversion des infidèles sans que ce ne soit la foi qui soit véritablement la question primordiale. Les nouveaux arrivants se placent donc dans cette logique.

2.1.1.2 Des personnages problématiques en guise d'auxiliaires africains des missionnaires

2.1.1.2.1 Les catéchistes du Père Drumont dans *Le Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti*

Les catéchistes sont des chrétiens qu'on estime exemplaires et capables d'assurer certaines responsabilités et tâches d'animation à l'absence du prêtre. Dans beaucoup de régions en Afrique subsaharienne, à cause de l'étendue des territoires à administrer par des

⁵⁴⁴ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 42

religieux, religieuses et les prêtres, l'Église catholique surtout s'est appuyée sur ces acteurs locaux pour l'animation des prières dominicales dans les villages les plus reculés. Dans *Le Pauvre Christ de Bomba*, la tournée pastorale du Père Drumont dans la région des Tala sera l'occasion pour ce curé d'évaluer le travail de ses auxiliaires durant son absence de trois ans. Les centres pastoraux où le missionnaire fait une escale possèdent un catéchiste qui lui fait le bilan de la vie chrétienne dans la communauté villageoise visitée. C'est donc par eux que le missionnaire apprend l'échec de sa méthode pastorale qui a consisté à cet abandon de ses paroissiens pendant plusieurs années. Au lieu d'éprouver la soif et la faim du R.P.S et du Bon Dieu comme l'avait espéré le missionnaire, le peu de chrétiens se sont encore davantage éloignés de Jésus-Christ pour retourner à leurs pratiques « païennes ». Dans la mesure où ces catéchistes sont tous des bénévoles, ils n'ont souvent eu d'autres choix que de s'adonner aux activités qui les font vivre. Les catéchistes du R.P.S sont des personnages sans relief particulier et aucun d'entre eux n'est nommé dans le roman. Le seul dont on a le prénom, c'est celui de la sixa à Bomba : Raphaël. Il n'a rien d'un ange ou d'un archange comme son saint patron. Bien au contraire, il est précisément celui qui transforme la sixa de la Mission en un lieu de haute promiscuité en monnayant les charmes des plus belles filles de ce centre féminin pour s'enrichir personnellement.

Dans le roman, l'attitude des catéchistes montre que la vocation chrétienne missionnaire est restée comme étrangère aux préoccupations des peuples du pays des Tala et même aux autres populations de la Mission du R.P.S, c'est-à-dire Bomba et ses environs. Les catéchistes des villages sont pris en étau entre les pressions du missionnaire et les résistances et autres récriminations des villageois qui ne veulent pas du Père et de sa nouvelle religion. À Bomba, Raphaël quant à lui se sert de son titre de catéchiste pour servir ses propres intérêts et non pas pour servir la cause du Christ dans la sixa auprès de la gente féminine. Comme auxiliaire du missionnaire, le scandale que provoque la découverte de son trafic dans la sixa infestée de maladies vénériennes éclabousse directement le Père Drumont et consacre définitivement l'échec de la plus emblématique de ses initiatives pastorales pour la vocation chrétienne.

2.1.1.2.2 « Prince Kablanokoffidia de Pompadour d'Artagnan », catéchiste du Père Tourbillon à Abidjan

À l'image du Père Tourbillon, son catéchiste a des manières de faire à nulle autre pareille. Pour comprendre que le personnage de ce catéchiste du Père Tourbillon est paradoxalement l'une des principales figures de contestation de la vocation chrétienne dans le roman d'Aké Loba, il me semble qu'il nous faut d'abord nous référer à la prière qu'il adresse

à la croix du Christ, en présence d'Akrébié, sa nouvelle catéchumène mais ennemie jurée. Cette prière consacre la fin de son ministère de catéchiste et l'abandon de sa foi chrétienne. La scène suivante explique bien la situation :

Il [Kabkanokoffidia] ramena ses regards vers la droite, les tint sur le crucifix et chuchota : « Seigneur, toi, au moins tu n'a [sic.] pas été seul à porter ta croix, on t'a aidé ; il est venu des gens de toutes parts pour gravir ton calvaire. Mais ceux qui portent une croix invisible, vient-on quelque fois les en soulager ? Non, et même depuis que les Blancs sont parmi nous, nous avons tous notre croix invisible. Cette femme [Akrébié] a voulu me tuer, et je dois la convertir pour ton beau paradis. Elle est là, debout fièrement devant moi qui suis le maître ici, que [sic.] suis un prince, parce que les Blancs en ont décidé ainsi. Si je demandais au Père Tourbillon de la renvoyer, il me dirait que saint Pierre a été pardonné. Saint Pierre a été...⁵⁴⁵

Cette prière ne se termina jamais car fou de rage et devenu hystérique, le catéchiste se mit à tout saccager dans l'église où allait se tenir sa séance de catéchèse en criant : « Qui lui dit que je suis saint Pierre ? ». Pendant que les catéchumènes se sauvent, le Père Tourbillon qui était dans les alentours de son église accourt et : « En réponse à toutes les questions du missionnaire, il [Kablanokoffidia] arracha d'un geste fou sa médaille, son scapulaire qu'il jeta à la face du prêtre ébahi et déclara rompre séance tenante avec l'Église catholique, apostolique et romaine. »⁵⁴⁶ Pourquoi donc tout cela ? Tout cela en effet est lié à l'histoire personnelle de ce catéchiste hors pair. Pendant que plusieurs Africains hésitaient encore s'ils allaient suivre les « Blancs » ou rester fidèle aux traditions africaines, l'auxiliaire du Père Tourbillon avait quant à lui déjà fait le choix de s'occidentaliser à outrance. Il est représenté dans le roman comme s'il avait fini de faire sa mue. À Akrébié la femme de Païs qui ne le connaît pas encore et lui demande de se présenter lorsqu'elle le rencontre pour la première fois, il répond :

Mamie, [...] tu as devant toi le Prince Kablanokoffidia de Pompadour d'Artagnan. Mon aïeul a vu débarquer le Blanc. Il a reçu pour cela de lui le nom de Pompadour d'Artagnan. Mon père m'a légué ce nom, car voyez-vous Mamie, un Prince de France s'appelait ainsi à ce qu'on a dit à mon papa⁵⁴⁷.

En voici pour la présentation du catéchiste du Père Tourbillon par lui-même. Il est non seulement un déraciné culturel qui s'assume, mais il est aussi un parvenu qui continue sa présentation à Akrébié en ces termes :

Voyez-vous, Mamie, nous autres, nous restons des gens civilisés. D'ailleurs, nous étions les premiers, - ses yeux continuent de regarder le sol, il écarte ses doigts comme pour compter les années de sa civilisation. - Nous étions les premiers à avoir vécu longtemps avec les Hollandais, les Portugais, les Génois, les Anglais, les Français enfin...⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 161

⁵⁴⁶ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 162

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 120

⁵⁴⁸ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 121

Or, il se trouve que ce « civilisé » et ce catéchiste du Père Tourbillon est au domicile de Païs pour annoncer à sa femme que ce dernier qui est son collègue de travail s'est battu à son lieu de service avec un autre travailleur. D'autres membres de la tribu de ce dernier sont venus l'aider à battre sauvagement le malheureux mari d'Akrébié. En se donnant des airs de « Blanc », il dit avoir vu dans cette violente bagarre des « sauvages » à l'œuvre contre Païs. Le commissaire Guillot est intervenu et les a tous fait jeter en prison. Et Kablanokoffidia de terminer son récit en disant que la veste qu'il a sur son épaule appartient au collègue qui a fait battre Païs et qu'il ira bientôt la remettre à la famille du concerné. Akrébié voit dans ces dernières paroles et dans l'attitude du catéchiste sa complicité avec ceux qui ont battu et fait emprisonner son mari. Elle se jette sur Kablanokoffidia et le bat sauvagement à son tour. Quand elle se lève enfin sur lui, c'est pour aller chercher une hache afin de revenir achever son travail. Le Prince de Pompadour d'Artagnan qui a réussi à se relever en profite pour se sauver et rejoindre la Mission. Dans son dialogue avec le Père Tourbillon, il évite de dire au missionnaire que c'est une femme qui l'a mis dans cet état :

- Cette personne doit être arrêtée et décapitée. [...] / -Je dis que dans mon village, on décapite ce genre de personne et je pose mes deux pieds sur sa tête pour prendre le bain de purification. / -Toi, un chrétien et un catéchiste qui plus est, s'exclame Tourbillon. / - Le mot chrétien n'a pas de sens pour cela. Il faut faire justice. Je vous supplie de mettre cette femme, je veux dire cette personne en prison ou je me tue. / -Est-ce donc une femme ? Ta femme ? insiste le prêtre. / -Non, mon Père, s'entête Kablanokoffidia ; c'est une personne et il faut la faire disparaître d'Abidjan, si vous ne voulez pas que je commette un crime. Si vous ne voulez pas en être responsable devant Dieu. Je vous demande de l'envoyer en prison tout de suite⁵⁴⁹.

Cet échange a le mérite de dévoiler ce que sont véritablement les personnages en présence et comment ils se perçoivent l'un l'autre. Le catéchiste croit que son curé est le commissaire de police et peut faire jeter en prison qui il veut. Il faisait aussi le « civilisé », et voici que la contrariété l'amène à montrer son vrai visage d'Africain dont l'orgueil est blessé pour avoir été rossé par une femme. Par-dessus tout cela, il veut la mort d'Akrébié car pour lui, le mot chrétien n'a aucun sens quand on lui demande de pardonner. Devant le refus catégorique du Père Tourbillon d'aller dans le sens de ses revendications, le catéchiste offensé dans son amour propre quitte la Mission pour le commissariat de police afin d'obtenir justice. Le commissaire Guillot qui le reçoit lui demande de décliner son identité. Devant la curiosité des prénoms de Kablanokoffidia de Pompadour d'Artagnan et la fantaisie de leur justification qui les mettait cette fois-ci en lien avec l'explorateur Binger, le chef de la Police s'emporte et frappe copieusement le catéchiste du Père Tourbillon. Devant ce qu'il prend comme une

⁵⁴⁹ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 123-124

double trahison du missionnaire et de l'autorité coloniale, Kablanokoffidia de Pompadour D'Artagnan se voit comme en sursis à l'église. Lorsqu'il a enfin l'occasion de se venger d'Akrébié dont il venait de voir le nom parmi les catéchumènes présents à l'église, l'éventualité du pardon chrétien le fait craquer à la fin de la prière qu'il adressait au Christ en croix. Le départ du catéchiste du Père Tourbillon apparaît dans le roman comme une perte incommensurable pour le missionnaire qui ne connaîtra guère plus de succès. L'une des originalités de ce catéchiste résidait dans sa présentation de la foi chrétienne qui s'accommodait des croyances africaines en faisant fi des dogmes chrétiens et de la théologie catholique qu'il était loin de connaître.

Comme catéchiste, Kablanokoffidia n'a cependant rien de chrétien. Il est plutôt représenté dans sa grande susceptibilité et prétention. Sa déconvenue avec la femme de Païs, avec le missionnaire et avec le commissaire de Police révèle bien sa superficialité. En le représentant extravagant et ridicule parce que déraciné culturellement, l'auteur ne pouvait trouver meilleur personnage de catéchiste que celui-là pour être à l'image de l'abbé Tourbillon, un sacré comédien, lui aussi. Tout cela sert travaille dans la contestation de la vocation chrétienne missionnaire où même le catéchiste refuse de supporter les contradictions de la croix du Christ à cause de la présentation qu'en donne le missionnaire.

2.1.1.2.3 Denis et Azombo : des naïfs ou des malicieux ?

Denis et Azombo ont en commun d'être des enfants qui partagent une grande proximité, respectivement avec les Pères Drumont et Marius. En outre, ils sont tous enfants de chœur à l'église ; et dans la vie ordinaire, ils assurent la fonction de boys pour ces missionnaires. Chacun d'entre eux prétend chercher à vivre en bon chrétien la foi reçue de leur bon Père spirituel et protecteur. Mais à la fin, pour l'un et l'autre, se pose la question de leur véritable conversion. En effet, au premier abord pour le lecteur, ces enfants paraissent naïfs. Mais très vite, il réalise qu'il est en face de garçons malicieux, un tantinet espiègles même, qui feignent juste l'innocence. L'occasion pour Denis d'être en tournée au pays des Tala avec le missionnaire se transforme pour lui en occasion d'y faire la rencontre de Catherine qui l'initie aux relations sexuelles. Alors qu'il s'efforcera de lui résister la première nuit, cette réflexion de celle qu'il appelait « la diablesse » brise sa résistance : « Espèce de fils de prêtre, va ! Est-ce que tu n'as pas honte ? Un beau petit jeune homme comme toi, tu joues au prêtre. Quelle idée ? »⁵⁵⁰ Ayant cédé à la tentation de la chair, Denis lui-même prend goût à ces ébats sexuels et attendra avec impatience les visites nocturnes de sa « diablesse ». Le

⁵⁵⁰ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 149

Père Drumont qui dort juste dans la pièce d'à-côté ne s'aperçoit de rien ; comme pour dire qu'il échoue à être attentif à cet enfant dont il a la garde et à qui il doit donner une bonne éducation humaine et chrétienne.

Azombo quant à lui semble avoir hérité sa duplicité et sa fourberie de ses parents Tumbé et Kuya qui font de leur appartenance au christianisme l'assurance-vie qui les place sous la protection du missionnaire et hors de portée du Commandant colonial. Au refus de ces parents de le voir partir avec le Père Marius à Zangali, il se cache sous les bâches du véhicule de ce dernier et ne se montrera en pleine nuit sur la route de Pala que pour tirer le missionnaire d'un mauvais pas. En effet, le Père était sous la menace de mort des villageois. C'est Azombo qui le premier fait passer à cette occasion le Père Marius pour le nouveau Commandant français qui est en tournée. C'est également lui qui fera l'interprète entre le missionnaire et les Anciens de Pala, assistant ainsi à la mortification et aux reniements du missionnaire qui se prend pour ce qu'il n'est pas.

Le regard que ces enfants portent sur les deux missionnaires reflète un point de vue d'autant plus ironique et implacable qu'ils disent de très graves choses sur une profonde remise en cause du message missionnaire qui n'est pas en adéquation avec leurs actes. Mieux, quelle que soit la gravité de la virulence du discours et des accusations qu'ils formulent, cela ne prête pas à conséquence car les auteurs se réfugient derrière l'alibi de l'irresponsabilité dont bénéficie tout propos d'enfant. René Philombe et Mongo Beti assignent ainsi un rôle d'observateur et de porte-parole à ces enfants qui représentent aussi les Africains. Le missionnaire « blanc » a considéré les évangélisés et les « Noirs » dans leur ensemble comme des « enfants ». Je me suis appuyé jusque-là sur de nombreux arguments textuels pour démontrer la remise en cause de la vocation chrétienne à travers ses missionnaires et ses auxiliaires africains. Par le truchement de Denis et d'Azombo, Mongo Beti et René Philombe signifient aux missionnaires que les « Nègres » ont entendus et bien compris le message de la vocation chrétienne en observant les évangélisateurs de plus près avec leurs regards d'enfants. Et comble de l'ironie, les missionnaires qui se sont jusque-là toujours pris très au sérieux du haut de leur supériorité raciale, éprouvent subitement, comme le disait Frantz Fanon, « le saisissement d'être regardés », représentés et jugés par ces grands enfants-là qu'ils croyaient dominés vraiment.

2.1.1.2.4 Catéchistes protestants et catholiques dans *Le vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono

Concernant les auxiliaires des missionnaires, qu'ils soient protestants ou catholiques, il y a chez Ferdinand Oyono une forme de malice et de moquerie jouissives à camper les traits

physiques et caractériels des catéchistes. C'est ainsi que dès son entrée en scène à la page 20 du roman pour diriger la prière à la chapelle, Ignace Obédé le catéchiste est saisi en tant que personnage par le narrateur à travers son physique :

Ignace Obédé entra. Bâti en force, il inspirait la crainte avec son cou de buffle et ses yeux à fleur de tête, très mobiles. Il n'avait presque pas de front. Ce qui était comique, c'était surtout la petite voix qui sortait de cette masse de chair. À entendre parler Ignace Obédé, on pensait à une voix d'enfant. Ce matin-là, il portait un gilet crasseux qui ne lui descendait pas tout à fait jusqu'au nombril. Son ventre pointait dru entre le troisième bouton de son gilet et la grosse couverture de laine qu'il portait enroulée autour des reins⁵⁵¹.

Après une telle description de son physique qui amène le lecteur à se représenter visuellement à qui peut ressembler concrètement ce catéchiste catholique, on imagine la tête et les yeux que peuvent avoir ses interlocuteurs lorsqu'on l'entend oser cette métaphore animalière établissant un parallèle entre son ministère de missionnaire et le hibou : « Nous autres missionnaires, dit Ignace, avec un large sourire, nous sommes comme des hiboux. Dès que nous annonçons l'avenir, on crie à la sorcellerie. »⁵⁵² À Meka qui ne l'aime guère et qui n'a pu s'empêcher de rouler des yeux tout en tentant de se contenir, le catéchiste poursuit :

- Meka, tu ne dois pas me regarder avec de mauvais yeux. Je n'ai dit que la vérité. / - Mais tu n'as jamais dit la vérité sur ton célibat ! Tu n'es pourtant pas un prêtre. / - C'est un vœu que j'ai fait à mon Dieu. / - Le mariage, c'est un sacrement comme le baptême, la communion et tout le reste... / - Je ne sais que te répondre... Je ne crois pas que je puisse servir mon Dieu avec une femme à mon côté. / - Toi, tu es un saint, dit Mvondô, ironique. / - Un drôle de saint, dit Nua, tu n'es pas né catéchiste ! Et avant que tu le deviennes, on n'a pas eu vent de quoi que ce soit... / [...] Il [Obédé] considéra tour à tour chacun de ses interlocuteurs, puis leur lança : / - Je vous pardonne parce que vous ne savez pas ce que vous faites... Il se leva et s'en fut dans la nuit⁵⁵³.

Le lecteur sait bien qu'après ce départ qui ressemble à une fuite, les commentaires et les rires à son sujet n'ont pas manqué. En effet, dès qu'il tourna le dos, le dialogue, plus animé, se poursuit moqueur et hilare sur lui pour moquer son impuissance sexuelle. Les tournures périphrastiques du genre « n'a rien entre les jambes », « n'avait rien » ; ou encore « n'a rien » sont plus qu'évocatrices à ce propos. Puis, sans transition aucune, on les voit aborder le cas de l'autre catéchiste, celui de la mission protestante qui serait plutôt un homme à femmes selon l'histoire que raconte Méka à son sujet :

Avant qu'il ne soit marié comme il l'est maintenant, commença-t-il, il était catéchiste protestant. [...] il tomba amoureux d'une des femmes du chef. Il n'osa pas se déclarer. [...] Un jour, il partit chasser le singe à l'arbalète. Il tua un cynocéphale. Tout content de

⁵⁵¹ Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, op. cit., p. 20-21

⁵⁵² *Ibid.*, p. 29

⁵⁵³ *Ibid.*, p.29-30

lui, il revenait au village quand il rencontra sur son chemin, en pleine forêt, la femme qui menaçait sa vertu. Au lieu de fuir, sans mot dire, il lui tendit le cadavre du cynocéphale. Puis il s'enhardit à parler : « Tu pourras dire que tu l'as trouvé dans un dôme de verdure. Tu peux toujours le prendre ... pour une raison ou une autre... ». La femme du chef commença donc à faire la femme. Elle faisait voir qu'elle voulait dire : « va jusqu'au bout, dis-moi tout ce que tu veux. » N'en pouvant plus, le catéchiste lui dit : « Tu sais que ma bouche est sacrée. Je ne veux pas dire que je t'aime. Seulement, voilà, celui-ci (en montrant son bas-ventre) a besoin de celle-là (en montrant le bas-ventre de la femme du chef.) ». La fin de l'histoire fut happée par un éclat de rire général⁵⁵⁴.

On le voit, l'association de l'humour, de l'ironie et de la dérision oyonesques convoquent beaucoup de figures de styles que je ne peux pas relever et analyser ici à cause du cadre contraint de l'organisation de ce travail. Mais il reste que cette association de l'humour, de l'ironie et de la dérision dans une langue qui se veut une performance verbale à la manière des griots d'Afrique ne peut que provoquer le rire qui est obtenu par le contraste saisissant entre la sacralité dont se réclame ce catéchiste avec le côté scabreux de ses élans libidineux. En outre, la recherche d'une représentation visuelle dans la description de cette scène ne peut que la rendre plus risible et burlesque pour le lecteur. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on a là, à travers le catéchiste catholique et protestant, les deux rares personnages africains qui se déclarent chrétiens et le reste vraiment jusqu'à la fin du roman. Or, qu'il soit catholique ou protestant, continent ou incontinent, tout est prétexte à la moquerie et à la dérision. La forme dialogique qui sous-tend la narration permet d'entendre les différents avis des interlocuteurs et agit de manière à donner plus de vie et de panache aux différentes énonciations. Tout cela concourt à critiquer le message chrétien en ridiculisant le personnage du catéchiste aux yeux du lecteur qui voit que de très nombreux Africains n'ont que faire de la vocation chrétienne missionnaire. L'excentricité de ces auxiliaires africains les rend risibles et même ridicules, toute chose qui n'est pas de nature à rendre attrayante la foi chrétienne pour les personnages africains de ces fictions romanesques.

2.1.1.3 Des chrétiens entre égarements et hypocrisie

2.1.1.3.1 Plus royalistes que le roi : les curés-laïcs de *L'harmattan* de Sembène Ousmane et le roi Don Carlos 1^{er} dans *Béatrice du Congo* de Dadié

Dans la littérature africaine, une des manières de représenter la contestation de la vocation chrétienne missionnaire durant la colonisation est de montrer la démesure que manifestent certains Africains une fois convertis au christianisme. On en a un exemple bien parlant avec les curés-laïcs dans *L'harmattan* de Sembène Ousmane. Je précise que les curés-laïcs ne sont pas une institution qui existe dans les Églises protestantes et catholiques. Dans l'Église catholique, on distingue parmi les baptisés les clercs et les laïcs. Est clerc tout baptisé

⁵⁵⁴ Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, op. cit., p. 30-31

ayant reçu le sacrement de l'Ordre, soit pour être diacre, ou prêtre, ou évêque. Tous les baptisés qui n'ont pas reçu le sacrement de l'Ordre sont des laïcs. Un curé n'est pas un laïc et un laïc n'est pas un curé ; autrement dit, jusque-là, on ne confie pas la cure des âmes dans une paroisse à un laïc. Sembène Ousmane a forgé cette périphrase pour désigner de façon péjorative les agissements d'un groupe de nouveaux et même de futurs baptisés très zélés qui ont été triés sur le volet pour veiller à l'avancement de la foi chrétienne auprès des autres Africains. Leur statut est une ambiguïté car ils ne sont ni catéchistes, ni religieux ; encore moins prêtres ou évêques. Joseph Koéboghi, l'un des vénérables de ce groupe de chrétiens très entreprenants, est le père d'une activiste communiste qui milite pour le « Non » au Référendum de 1958. Ce père de famille se fait particulièrement remarquer par sa violence et son extrémisme. Il prend comme un affront personnel le fait que sa fille n'aille plus aux messes dominicales. Pire, qu'elle milite pour un vote au référendum en faveur du « Non » quand l'évêque du lieu et l'administration coloniale disent de voter « Oui » pour le maintien dans l'Union. Alors qu'il est lui-même un polygame qui tient à afficher pourtant des airs de bon chrétien, Joseph Koéboghi séquestrera sa fille, la bastonnera, la maudira en la chassant de la cour familiale. Lorsque sa première femme implorera la clémence pour sa fille battue, elle se voit répudiée par ce curé-laïc qui dit être décidé à mettre de l'ordre dans sa famille. Dans l'exercice de ces violences familiales, il a le soutien des autres curés-laïcs et des premiers responsables chrétiens. De telles représentations de la vocation chrétienne par la contrainte et le formalisme font du christianisme une idéologie au service du pouvoir colonial occidental. La foi qui est une réponse personnelle à l'appel de Dieu disparaît au profit des apparences à sauver à tout prix, par conformisme, sous les excès des nouveaux convertis à la religion du Christ. De telles pratiques décrédibilisent les chrétiens aux yeux des populations qui ne sont pas dupes de cette hypocrisie.

Dans *Béatrice du Congo*, c'est Dona Béatrice elle-même qui se charge de faire comprendre au roi que sa conversion n'est qu'un mimétisme de ce qu'il ne deviendra jamais. Elle lui dénie toute espèce de foi chrétienne dans ce dialogue tenu avec lui :

Le Roi : Dieu pardonne-lui, elle ne sait ni ce qu'elle dit, ni ce qu'elle fait. Le diable est encore en elle. Satana retro vade ! ...Retro vade Satana ! Retro vade Satana ! / Dona Béatrice : Mentir aux enfants d'aujourd'hui, c'est se faire démasquer par les hommes de demain !... La société de demain leur appartient plus qu'à nous...qu'à vous... / Le Roi : Retro vade Satana ! Gloriam ad Dei Majorem. (se signant.) Gloriam ad Dei Majorem... / Dona Béatrice : Avez-vous confiance en nous ? En l'avenir du Zaïre ? / Le Roi : Pourquoi pas ? / Dona Béatrice : Je pensais aux fonds, gérés par le très aimé frère du Bitanda... Le Roi : Retro vade Satana. Le bouc même parfumé sentira toujours le bouc. La terre appartient à Dieu ; le chrétien étant fils de Dieu, il est partout chez lui et peut donc en tout lieu déposer sa fortune⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 88-89

Le Roi a tellement fait confiance aux chrétiens bitandais au nom de sa foi chrétienne qu'il a fait déposer au Bitanda toute la fortune de son pays. La foi chrétienne se voit ici contestée car elle est représentée comme un simple moyen d'exploitation matérielle des plus pauvres et des plus crédules par les Bitandais ; autrement dit, par les Portugais qui représentent de façon métonymique l'Occident chrétien. Comme tout nouveau converti, le Roi fait aussi du zèle pour montrer que lui aussi est chrétien. Mais cela n'est que mimétisme. D'où la répétition par lui de formules latines et de l'essentiel de ce qu'il a entendu dire par les Bitandais et le Prêtre.

2.1.1.3.2 Manger à plusieurs râteliers : le syncrétisme pratique des chrétiens africains

Une autre des formes de contestations de la vocation chrétienne missionnaire pendant la colonisation consiste aussi à la représentation, dans les œuvres de fiction, de personnages chrétiens partagés et dubitatifs sur ce qu'ils doivent faire. Ainsi, certains donnent l'impression d'avoir été trahis, d'autres hésitent à retourner aux pratiques ancestrales, d'autres encore sont dans la « double vie » qui amalgame christianisme et « paganisme ». Ces derniers sont les plus nombreux et concentrent l'essentiel des critiques formulées à l'encontre de l'appel à la conversion. Comment cela apparaît-il dans les textes et par quels procédés littéraires la contestation de cette vocation chrétienne de type missionnaire est-elle mise en exergue ?

Dans *Les dépossédés*, Aké Loba présente la pratique syncrétique de Païs et d'Akrébié comme la conséquence d'un enseignement chrétien qui est mal conçu et mal enseigné par le Père Tourbillon et son catéchiste Kablanokoffidia. La vocation chrétienne n'a pas intégré la culture africaine et reste de ce fait extérieure aussi à la vie réelle des Abidjanais qui se contentent de réciter des formules vides de sens et de porter des signes religieux dont ils ignorent la signification. Les exemples suivants illustrent bien ces difficultés :

On invita Monseigneur à venir voir. Il se sentit alors saisi sur le parvis par les syllabes stridentes de la chorale dont la foi faisait résonner les airs avec la frénésie d'un bourdonnement de sauterelles. Leur signification lui en échappait. Plus il prêtait l'oreille, plus son front se plissait, moins les singulières vibrations qui vrombissaient dans la nef prenaient un sens pour lui. Enfin ses regards inquiets se tournèrent vers Tourbillon qui gardait la posture d'humble serviteur. Cependant, les voix s'amplifiaient : « Di-yaicri-a les ommes pou le se-vi et gain –gain leu zieu, clamaient-elles ». Le Père Tourbillon perçut alors l'embarras de son Supérieur et lui vint à l'aide : « Monseigneur, ils en sont au passage où il est dit : « Dieu créa les hommes pour le servir et gagner le ciel ». / La révélation de ce passage se traduisit chez le prince de l'Église par un hochement de tête si désolé que sa calotte rouge tomba sur le sol. / -Si les bienheureux membres du Concile de Nicée entendaient transformer en un tel charabia le résultat de leur sublime inspiration, ils en auraient à souffrir autant que les martyrs de la première heure chrétienne, dit-il. / Tourbillon joignit les mains avec onction et sa réplique ramena l'évêque au sentiment de

la réalité : « Les apôtres parlaient toutes les langues Monseigneur ». Le prêtre acquiesça à cette évidence biblique puis poussa un soupir ambigu...⁵⁵⁶

Grâce à l'humour conjugué à un réalisme évident, l'auteur fait toucher du doigt à son lecteur ce constat dressé par la plus haute autorité de la Société des Missions de Lyon dont est membre le Père Tourbillon : l'enseignement chrétien manque cruellement de contenu dogmatique et entraîne une pratique de façade. Rien d'étonnant donc qu'Akrébié la femme de Païs surnommée la Citadine ne comprenne rien à rien concernant sa foi chrétienne :

D'ailleurs la Citadine n'avait jamais assisté aux cérémonies religieuses que très distraitemment, écoutant les prêches comme les contes de nourrice et croyant de bonne foi que Jérusalem, la Galilée et la Judée étaient des villages du Paradis⁵⁵⁷.

La compréhension des signes religieux par son mari n'est guère mieux : « Il acceptait aussi les croix, les chapelets et les médailles pendus aux murs, qu'il prenait d'ailleurs pour des bijoux de valeur parce qu'il ne les voyait pas au cou des autres femmes en ville ». ⁵⁵⁸ À ce propos, il faut du reste reconnaître qu'en plus d'Aké Loba, pour de très nombreux auteurs africains écrivant sur le fait religieux chrétien, le syncrétisme est la résultante d'une sorte de prudence et de bon sens existentiels. De nombreux personnages chrétiens africains mangent à plusieurs râteliers parce qu'ils ne veulent pas mettre, comme on le dit couramment, tous leurs œufs dans le même panier. Et de surcroît, un panier apporté par des étrangers. Chez ces nouveaux pratiquants chrétiens, ce n'est donc pas seulement un problème de compréhension de leur vocation chrétienne qui est en cause, mais aussi et surtout la difficulté qu'ils ont à vivre les exigences de leur foi au Christ dans sa radicalité et dans le quotidien de la réalité de leur vie. Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, Kuya entre résolument en confrontation directe avec le Père Marius quand ce dernier arrache ses fétiches qu'il avait accrochés à côté de la croix du Christ. Zacharie, le cuisinier et l'homme à tout faire du R.P.S dans *Le Pauvre Christ de Bomba* apparaît comme le personnage qui résume à la perfection l'incarnation du syncrétisme chez un chrétien africain. Il s'acquitte de ses obligations de façon formelle envers le Père mais dans le même temps, il est dans le mensonge et dans la tromperie en commettant des vols, l'adultère avec Catherine qu'il finira par prendre comme sa deuxième femme en guise d'abandon même de sa foi chrétienne. De façon très ironique, Mongo Beti impute cette double vie de Zacharie et des autres chrétiens au R.P.S qui mène lui-même une double vie entre l'idéal chrétien et la réalité de sa vie qui est plus coloniale qu'évangélique. Mais là où sa critique se fait très mordante, c'est quand il représente le syncrétisme comme étant la

⁵⁵⁶ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 39-40

⁵⁵⁷ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 198

⁵⁵⁸ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 178. Lire aussi p. 37 ; p. 162, p. 220

conséquence directe de la vocation chrétienne missionnaire qui a opposé foi chrétienne et culture africaine. En outre, la vocation chrétienne s'est déployée plus comme une imposition déguisée qu'une réelle proposition. Les chrétiens n'ont souvent eu d'autres choix que d'amalgamer les deux aspects pour pouvoir mener un semblant de vie chrétienne, normale en apparence, mais qui est fondamentalement hypocrite en privé. En contexte colonial, les suites d'une foi aliénée sont que les chrétiens finiront par abandonner le christianisme pour retourner aux croyances ancestrales qu'ils n'ont véritablement jamais quittées en fait. On retrouve par ailleurs cette approche des choses dans le final de la dramaturgie de Bernard Dadié lorsque le Mani Congo réalise qu'il a été trompé. Ayant appelé en vain à son secours les chrétiens bitandais, il n'aura d'autre choix que de se tourner vers les siens qui sont restés dans les croyances ancestrales. Le lecteur/ spectateur est témoin à ce sujet de la réflexion suivante :

Le Roi : Je vais faire appel à tous les frères chrétiens d'Occident. Ils ne resteront pas sourds à l'appel d'un frère en Jésus-Christ. (Rires des autres.) / La Promesse : S'il y a des cris qu'on n'entend presque jamais, ce sont les cris venus d'Outre-mer⁵⁵⁹.

Ainsi, les considérables influences socio-politiques et religieuses qui s'exercent sur la foi chrétienne des Africains de la période coloniale sont souvent de nature à entraîner l'exercice effectif de la vocation chrétienne dans des pratiques syncrétistes. Selon les représentations littéraires africaines, cela n'est-il vraiment pas le révélateur de l'inadéquation de la proposition de la foi chrétienne telle qu'elle est menée par les missionnaires durant la colonisation ?

2.2. Critiques des œuvres missionnaires dans leur inadéquation aux réalités africaines : stratégie de la défense implicite de la culture africaine

2.2.1 L'inadéquation des œuvres aux véritables attentes africaines

Les textes de mon corpus semblent porter vraiment beaucoup de critiques sur les œuvres missionnaires que bien des auteurs africains représentent comme inadaptées au continent. Ces critiques formulées à l'encontre de la santé, de l'école, des œuvres caritatives etc. par les écrivains paraissent aussi avoir pour principal mobile de défendre la culture africaine dont les fondements se trouvent sapés par ces œuvres missionnaires.

2.2.1.1 Dans le domaine de la santé

Dans les œuvres de fiction de la littérature africaine du corpus d'étude, il y a une attitude africaine vis-à-vis du système de santé occidentale qui est paradoxale. De très nombreux personnages africains se montrent méfiants voire très critiques concernant les

⁵⁵⁹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 132

médecins et les infirmiers occidentaux ou mêmes ceux formés parmi les Africains à exercer cette science occidentale. Ils se tournent spontanément et naturellement vers les guérisseurs traditionnels et autres sorciers. Par contre, pour les cas graves et désespérés, c'est vers la science occidentale qui soigne et guérit dans les hôpitaux, dispensaires, infirmeries, etc. de l'administration coloniale et des missionnaires qu'ils accourent avec leurs malades. Le cas le plus atypique de l'irrationalité d'une telle attitude est celle de Manh Kombéti dans *L'harmattan* de Sembène Ousmane qui déteste les médecins et infirmiers français et africains de l'hôpital des « Blancs » tandis qu'elle n'a que d'yeux et des paroles laudatives pour Toungara, un médecin africain de l'hôpital indigène. Autrement, d'une manière générale, il faut reconnaître que cette science a fait ses preuves lors des épidémies et de bien des calamités qui décimaient les populations africaines à l'ère coloniale. Ceci expliquant certainement cela, les « Noirs » critiquent et se montrent méfiants de ce système de santé qui leur est totalement étranger mais ils ne peuvent s'empêcher d'y recourir car il fait ses preuves en sauvant des vies là où les sorciers et autres guérisseurs ont échoué. C'est du reste grâce aux comprimés de quinine que le Père Marius sauve de la mort les malades de la fièvre jaune que les sorciers de Zangali avaient expulsés de la communauté et mis en quarantaine dans un cimetière. Avec les Anciens de Zangali, les guérisseurs traditionnels faisaient croire que cette maladie était contagieuse et la résultante de la vie de débauche menée dans le village. Ces « miraculés » arrachés *in extremis* de la mort grâce à la quinine du missionnaire seront aussi les premiers et les seuls qui se convertiront au christianisme à Zangali. Pour autant, dans le roman de René Philombe, des suspicions sont nourries autour des activités des médecins et des infirmiers « blancs » qui se voient comme rejetés par la population qui est hostile à tout ce qui est « blanc ». Ce romancier évoque fort bien à propos toutes les difficultés rencontrées par le médecin français Jamot en ces termes :

Le Docteur Jamot, [...] était un épouvantail pour les populations décimées par la maladie du sommeil ! Partout, dès qu'ils le sentaient arriver, les villageois disparaissaient subrepticement. Les autorités coloniales qui jugeaient nécessaire de faire le bonheur des indigènes malgré eux, s'étaient vues contraintes de recourir à une campagne armée pour rendre efficace l'actions des équipes de prospection. Ils étaient systématiquement arrêtés, puis parqués dans des centres spéciaux où ils se voyaient soumis à des examens médicaux et traités sous bonne garde ! Des protestations et des pleurs n'en finissaient pas. Du matin au soir, on les entendait aboyer comme des chacals tombés dans un piège⁵⁶⁰.

Cet extrait montre très clairement qu'il n'y a vraiment pas de relation de confiance entre les populations villageoises et les hommes du Docteur Jamot. Il y a une forte défiance qui est nourrie à l'égard de la science occidentale qui soigne donc par des méthodes si peu

⁵⁶⁰ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 107

connues des Africains. Le missionnaire, le colonisateur, les médecins et infirmiers occidentaux sont tous traités de « sorciers blancs ». Pour le narrateur, le point de vue des populations sur les médecins occidentaux par rapport aux autres « Blancs » montre qu'ils sont tous les mêmes et sont interchangeable. On voit ainsi le personnage principal de cette fiction hésiter entre se présenter à Zangali soit comme médecin, enseignant, commandant, ou sous son vrai visage. En effet : « Au prime abord, il pensa qu'il devait se présenter comme médecin »⁵⁶¹. Mais cette idée est vite abandonnée à cause de l'extrême méfiance des villageois devant la science occidentale. Dans l'entendement des « Noirs », en effet : « les recettes médicinales des hommes blancs n'avaient qu'un but : envoûter en masse les peuples noirs et les exterminer en même temps que leurs dieux protecteurs ! »⁵⁶² Conséquemment, par exemple, de simples prélèvements sanguins et urinaires pour des analyses font l'objet d'interprétations tendancieuses insinuant une stérilisation massive de la population.

Autrement dans le corpus, il n'apparaît pas de critiques particulières de la vocation chrétienne par le dénigrement systématique des systèmes de soins missionnaires. Même si les missionnaires ont parfois utilisé la santé à des fins pastorales de conversion au christianisme, les romanciers ne se montrent pas agressifs vis-à-vis du système de santé de la science occidentale. Bien au contraire même dans certains cas, le dévouement du personnel soignant arrache l'admiration de certains personnages. C'est le cas chez Aké Loba qui est très critique des méthodes missionnaires mais devant l'empathie des religieuses françaises de la Société des Missions africaines de Lyon et l'attention qu'elles accordent à leurs malades dans leur hôpital à Abidjan, Païs ne peut s'empêcher d'être admiratif.

2.2.1.2 Dans le système scolaire

Dans *Un sorcier blanc à Zangali*, la thématique de l'enseignement scolaire intervient dans l'œuvre lorsque le Père Marius fait du statut d'enseignant une hypothèse de déguisement pour lui afin d'arriver à Zangali sans grand dommage. Par une sorte de prolepse narrative à travers laquelle le missionnaire se projette dans le futur exprimé dans le texte par « avec le temps » et l'emploi du conditionnel, le lecteur est amené à assister aux réflexions du Père Marius dans ce monologue intérieur :

Réflexion faite, le Révérend Père Marius choisit ensuite de se faire passer pour un instituteur. Il ouvrirait l'école et s'installerait sans éveiller de soupçons. Avec le temps, il profiterait de sa position pour glisser le cours de catéchisme dans le programme. Le contact avec la population se ferait sans friction. La vie en commun, les chants et les jeux scolaires soulèveraient l'enthousiasme des enfants. Quiconque jouit de l'estime des petits enfants peut être assuré de l'estime de leurs parents⁵⁶³.

⁵⁶¹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 106

⁵⁶² *Ibid.*, p. 107

⁵⁶³ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 107

Ce monologue fait comprendre au lecteur que le Père Marius est bien conscient de l'hostilité des habitants de Zangali au christianisme ; d'où ses hésitations à se présenter sous sa vraie identité de prêtre venant pour les appeler à se convertir à une autre religion. D'où également cette idée de se faire passer pour un instituteur. Sous ce couvert, « avec le temps, il profiterait de sa position pour glisser le cours de catéchisme dans le programme. » On le constate, l'école publique serait utilisée par le Père Marius comme un paravent pour une introduction en douceur de la vocation chrétienne sous le couvert de la catéchèse faite aux enfants. Par ce biais, et comme il est clairement dit dans le texte, il allait avoir, et les enfants, et les parents. Il apparaît dans cette première approche que l'enseignement primaire laïc est un domaine que le missionnaire veut investir pour y « glisser » des programmes d'enseignement chrétien. Dans un deuxième moment de sa réflexion, exprimée dans deux paragraphes, un doute surgit sur la pertinence de cette idée :

Soudain, le Révérend Père Marius se dit que la case école était destinée à l'enseignement laïc et non pas aux besoins de l'Église. Il lui parut imprudent de l'occuper [...]. Toutefois, le fait, pour le Révérend Père Marius d'occuper la case école, n'allait pas être de bon ton. Il eût fait éclater un scandale déplorable en milieu européen. L'une des conséquences en eût été la perte partielle des prérogatives reconnues aux missionnaires⁵⁶⁴.

Dans cette réflexion, le Père Marius exclut la possibilité qu'un missionnaire puisse tenir un établissement primaire laïc : « la case école était destinée à l'enseignement laïc et non pas aux besoins de l'Église. » Il relève aussi que « l'une des conséquences » de ce mélange des genres « eût été la perte partielle des prérogatives reconnues aux missionnaires ». Cette réflexion est quand même curieuse quand on voit qu'ailleurs, les missionnaires avaient la possibilité d'ouvrir des écoles publiques laïques comme des écoles religieuses telles les séminaires, aspirats, noviciats, etc. où ils avaient toute latitude d'action pour l'insertion de l'instruction religieuse dans les programmes scolaires. Alors, de la perte partielle de quelles prérogatives missionnaires parle le Père Marius ? Mais il reste que par ce procédé d'une focalisation intérieure qui nous introduit dans l'intimité des réflexions personnelles du Père, on voit les tentatives d'instrumentalisation pour introduire vaille que vaille l'instruction religieuse chrétienne dans l'école laïque de l'époque.

Enfin, relevons que parmi les textes sur lesquels porte mon investigation, ceux de Mongo Beti sont les plus critiques vis-à-vis de l'école. Il semble avoir personnellement gardé un très mauvais souvenir de son expérience scolaire. Lui-même, sous le pseudonyme d'Eza Boto en fait l'évocation suivante dans *Ville Cruelle* à travers un personnage de cette fiction :

⁵⁶⁴ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 107-108

Je trimais depuis huit ans dans leur école à planter, à arracher des pommes de terre, et jamais à faire ce qu'on fait habituellement dans une école, quand ils s'avisèrent que j'étais vraiment trop grand et me boutèrent à la porte, sans aucun diplôme naturellement⁵⁶⁵.

Et effectivement, l'école apparaît dans son écriture romanesque comme un lieu de contrainte et de souffrance ayant comme débouché naturel la formation d'une élite « noire » formatée à servir les intérêts français. On perçoit cela dans sa longue charge contre l'école et ses contraintes dans cette argumentation :

Vous rappelez-vous l'époque ? Les pères menaient leurs parents à l'école, comme on pousse des troupeaux vers un abattoir. Des villages de brousse, éloignés de plus de cinquante kilomètres, arrivaient de tout jeunes enfants, conduits par leurs parents, pour s'instruire à une école, n'importe laquelle. Population pitoyable, ces jeunes enfants ! Hébergés par de vagues parents autour de l'école ou de vagues relations de leur père, mal nourris, faméliques, rossés à longueur de journée par des moniteurs ignares, abrutis par des livres qui leur présentaient un univers sans ressemblance avec le leur, se battant sans cesse, ces gosses-là, c'était nous, vous rappelez-vous ? Et ce sont nos parents qui nous poussaient. Pourquoi cet acharnement ? Catéchistes, confirmés, gavés de communions comme de petites oies du bon Dieu, confessés à Pâques et à Trinité, enrôlés sous les bannières des défilés de quatorze Juillet, militarisés, présentés à toutes les commissions nationales et internationales comme une fierté, ces gosses-là, c'était nous, vous souvient-il ? / Dépenaillés, querelleurs, vantards, teigneux, froussards, galeux, charpardeurs, les pieds rongés des chiques, ces gosses-là, c'était nous, n'est-ce pas ? Une faune minuscule et piaillante égarée dans le siècle comme des poussins dans l'Atlantique⁵⁶⁶.

Beaucoup de témoignages oraux en plus des écrits littéraires sur cette époque révèlent qu'effectivement, il y avait beaucoup de violences dans le système éducatif et les conditions d'hébergements des jeunes scolarisés dans les différentes familles villageoises où il y avait une école. Mais le ton est nettement accusatoire contre le christianisme où les enfants catéchisés sont comparés « aux petites oies du bon Dieu ».

2.2.1.3 Les structures de formations sociales : la sixa dans *Le Pauvre Christ de Bomba*

Dans quatre ouvrages du corpus, nous avons la mention de la sixa comme une structure d'encadrement et de formation de la gente féminine se préparant à être chrétienne et bonne mère au foyer. Il s'agit de l'ouvrage non-fictionnel *Les sauvages d'Afrique* de Maurice Briault et des romans suivant : *Un sorcier blanc à Zangali*, de *La ruine presque cocasse d'un polichinelle* et du *Pauvre Christ de Bomba*. Chez Briault⁵⁶⁷ tout comme chez Mongo Beti, on

⁵⁶⁵ Eza Boto, *Ville cruelle*, op. cit., p. 12

⁵⁶⁶ Mongo Beti, *Mission terminée*, Paris, Buchet/ Chastel, 1957, p. 231-232

⁵⁶⁷ Dans *Les sauvages d'Afrique*, Maurice Briault définit ainsi la sixa : « [C']est un établissement de Religieuses qui reçoit, pour les enseigner et éduquer, des jeunes filles indigènes. Ce genre d'œuvre n'existe qu'à côté des missions de plein exercice : c'est à la fois école, ouvroir, dispensaire, parfois même pouponnière, mais cela renferme presque toujours une section à part où l'on groupe les fiancés, les futures épouses de jeunes chrétiens qui les ont confiées aux Sœurs pour les préparer tout à la fois au baptême et au mariage. C'est le sixa officiel en quelque sorte. » p. 286.

a une sorte de définition de la sixa dans la fonction qui lui est assignée. Dans une note de bas de page du *Pauvre Christ de Bomba*, on lit :

Dans chaque mission catholique du Sud-Cameroun, il existe une maison qui abrite, en principe, des jeunes filles fiancées : c'est la sixa. Toute femme indigène désirant se marier conformément à l'orthodoxie catholique romaine doit effectuer un séjour à la sixa, pouvant varier de deux à quatre mois, compte non tenu des cas extraordinaires, qui sont nombreux. Les défenseurs de l'institution proclament son utilité, sinon sa nécessité : ne prépare-t-elle pas les femmes à leur rôle de mères de famille chrétiennes ? Cette justification est, bien entendu, contestée par les autres. Ce qui est certain, c'est que les pensionnaires de la sixa sont astreintes chaque jour à des travaux manuels de plus de dix heures⁵⁶⁸.

À quelque différence près, Maurice Briault et Mongo Beti nous disent ce qu'est la sixa (pour Beti) et le sixa (pour Briault). J'ai opté pour la désignation par le féminin dans mon travail. Dans son écriture romanesque où l'on trouve à nouveau évoquée la sixa dans *La ruine presque cocasse d'un polichinelle* comme un lieu de dévergondage sur lequel le Père Van den Rietter ferme les yeux, Mongo Beti se place du côté de ceux qui contestent le bien fondé de la raison d'être d'une telle institution par les missionnaires. René Philombe partage en cela cette aversion de son illustre prédécesseur dans *Un sorcier blanc à Zangali* où la sixa est évoquée sur le mode de la dérision dans cette réflexion : « Fils-de-mon père, tu regretteras le jour où tu t'amuseras à parquer l'une de tes épouses à la sixa des sorciers blancs de Mvolyé. Tu m'en raconteras de bien bonnes !... Autant faire paître ta chèvre parmi les panthères. »⁵⁶⁹ Cette réflexion exprime le soupçon des villageois qui pensent que les jeunes filles sont en danger puisqu'elles sont confiées aux prêtres qui sont des célibataires. Il est sous-entendu que ceux-ci peuvent les courtiser au lieu de se consacrer uniquement à leur formation. Dans *Le Pauvre Christ de Bomba*, la faillite de la sixa est le véritable scandale de trop qui scelle définitivement l'échec du Père Drumont. Par l'ampleur du préjudice infligé à la réputation et à la santé des filles tombées malades de syphilis ou/et de gonococcie, ou souffrantes de malnutrition, le centre apparaît comme un lieu qui a fait courir un grave danger de mort à ces jeunes femmes. Au lieu d'être un lieu de préservation de la vertu pour ces filles nubiles, la sixa a été le bordel où plusieurs d'entre elles ont contracté des maladies de la honte. En somme, au lieu d'être un lieu de formation, cette maison tenue par les missionnaires a déformé et exploité des jeunes filles avec beaucoup de travaux manuels. Par ailleurs, leurs futurs maris ont été trahis par le R.P.S à qui ils ont accordé leur confiance aveuglément en lui laissant la garde de leurs futures épouses. Le narrateur enfonce le clou de la crique et de la contestation sur l'énormité des négligences dans la gestion de ce centre par le curé en

⁵⁶⁸ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 15

⁵⁶⁹ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 89

soumettant ce dernier aux jugements de ses compatriotes. En effet, les autorités sanitaires et administratives dressent comme constat, en plus des préjudices et des séquelles, des mauvais traitements infligés aux filles de la sixa. Les erreurs de gestion du catéchiste Raphaël sont imputées au R.P.S qui les assume en fermant définitivement ce centre.

Des critiques littéraires ont suscité et nourri des controverses autour de la représentation de ce scandale dans la sixa du Père Drumont et de la véracité ou non des faits en relevant le fait qu'au Cameroun, depuis 1924, ce sont les Sœurs missionnaires du Saint-Esprit qui ont géré les sixas et non les prêtres. Dans son ouvrage : *De la littérature coloniale à la littérature africaine*⁵⁷⁰, Janos Riesz dresse un intéressant état des lieux de la question à partir des témoignages de quelques femmes de cette époque. Pour ma part, peu importe que les faits soient avérés ou pas car la finalité d'une œuvre de fiction est d'abord de faire exister dans l'imagination de son lecteur les faits qu'il représente par sa narration afin d'atteindre par ce moyen le but assigné à son écriture. Mongo Beti a pour finalités recherchées, la critique et la contestation de la vocation chrétienne missionnaire dans le personnage du R.P.S et dans les structures de la Mission. Par la sixa, il semble avoir touché la cible et frappé ainsi un grand coup contre la conversion au christianisme au profit des structures traditionnelles villageoises. Implicitement, l'auteur suggère que l'organisation traditionnelle villageoises fait mieux en la matière cependant qu'elle est méprisée par les « Blancs » et leurs nouvelles méthodes. Pour Mongo Beti, la sixa est un redoutable instrument de christianisation et d'assimilation parce qu'en façonnant les femmes selon les canons de la « civilisation » occidentale, c'est la colonisation de générations entières d'Africains qui est ainsi mise en œuvre en sachant que quiconque contrôle les femmes contrôle tout un peuple et son avenir.

2.2.2 Critiques de la « civilisation » dans la mise en péril du monde traditionnel africain

2.2.2.1 La pureté des mœurs sexuelles : le problème de l'adultère, de la polygamie et des filles-mères

2.2.2.1.1 L'adultère

Le terme « adultère » a regroupé abusivement sous cette dénomination très moralisante tout acte sexuel entre homme et femme. Or, à proprement parler, le missionnaire ne devait appliquer cette terminologie que pour qualifier les infidélités en matière sexuelle des chrétiens qui se sont mariés religieusement à l'église par le sacrement du mariage. Les flirts

⁵⁷⁰ En effet, dans le point 15 situé dans la troisième partie de ce livre, il mène une réflexion poussée de la question sous le titre : « Les “filles mères” et la sixa dans *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti. *Ex fornicatione ortus* », p. 297-317

entre des jeunes non-mariés ne sont pas des actes d'adultère, mais de la luxure. Pire, le missionnaire a qualifié d'adultère tout rapport sexuel conjugal qui n'était pas réalisé dans un mariage monogamique chrétien. Dans le dialogue suivant, on a l'expression de cette intransigeance missionnaire qui touche à de l'intolérance religieuse entre le Père Tourbillon et Païs :

-Ton mariage n'est pas un mariage ; cela n'a pas de valeur devant Dieu, dit le Père Tourbillon. Tu entraînes cette jeune fille à l'enfer. / -Nous sommes mariés suivant la coutume, répliqua Païs. / -Ce n'est pas un mariage. C'est pour les anciens, cela, rétorqua le prêtre. / -Mon père et ma mère ne sont pas des anciens, mais ils se sont mariés selon la coutume et, depuis toujours, c'est comme cela que nous faisons au fil des générations. / - Les anciens vont ont dit cela, mais moi maintenant je vous dis que vous avez tous fait du concubinage, car il n'y a de mariage que devant Dieu⁵⁷¹.

« Il n'y a de mariage que devant Dieu » ! Le mariage de la coutume se fait pourtant en prenant Dieu aussi à témoin. Le Père entend par là qu'il n'y a de Dieu que le Dieu chrétien et tout ce qui se fait en dehors du cadre de l'Église catholique qui en a le monopole est déclaré caduc. En ce qui concerne l'adultère entre chrétiens, les missionnaires font plus de l'inquisition qu'une simple exhortation à respecter le sixième commandement. Le Révérend Père Drumont devient fou furieux et fait fouetter Catherine en apprenant ses frasques sexuelles. Dans *Une vie de boy*, Ferdinand Oyono fait dire ceci à l'un de ses personnages africains au sujet du prêtre de la mission :

Il est le censeur des boys et des fidèles de la paroisse. Il n'a jamais réussi à m'avoir. Je ne pourrais jamais supporter ce qu'il fait à ceux dont il sanctionne les actes. Il a la manie de battre les chrétiennes adultères, les indigènes bien sûr... Il les fait mettre nues dans son bureau, tout en répétant dans un mauvais Ndjem : « Quand tu as baisé, as-tu eu honte devant Dieu ? »⁵⁷²

L'intransigeance missionnaire sur l'adultère est uniquement à l'adresse des Africains. Les chrétiens « blancs » ne sont pas concernés par les méthodes pastorales missionnaires en la matière. Tout cela révèle à la fois la partialité et l'excès des pratiques missionnaires dans les colonies où selon qu'on était citoyen d'un État chrétien occidental ou un simple sujet colonial, le péché commis ne donnait pas lieu aux mêmes remontrances. Cette attitude missionnaire tranche tellement avec le rapport que les Africains avaient des relations sexuelles que cela a été représenté par les écrivains africains comme un puritanisme qui ne convenait pas aux mœurs autochtones.

2.2.2.1.2 La polygamie

La polygamie comme pratique matrimoniale largement répandue dans beaucoup de sociétés africaines subsahariennes a constitué une énorme pierre d'achoppement entre

⁵⁷¹ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 186-187

⁵⁷² Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, op. cit., p. 25

l'enseignement chrétien de la monogamie et cette pratique ancestrale. Beaucoup de missionnaires y ont vu l'expression des mœurs licencieuses et sataniques propres au « paganisme » du fait de la méconnaissance du Dieu véritable qui est chrétien. Elle a été donc le lieu de confrontation entre la « Civilisation » et les pratiques « barbares » africaines. Le missionnaire, plus que l'administrateur colonial, a été véritablement à la manœuvre pour saper la pratique de la polygamie en se montrant rigoureux à l'occasion de la réception des sacrements du baptême et du mariage ; et lors de la célébration des obsèques chrétiennes pour les chrétiens qui avaient fini par prendre une ou d'autres femmes après le mariage chrétien. Pour dénoncer la polygamie, les missionnaires sont directs et fermes dans leurs propos comme dans leurs décisions. Le Père Le Guen dans *Le roi miraculé* ne s'embarrasse d'aucune formule de politesse pour dire au roi ce que sa polygamie l'empêche de faire :

Je ne puis, délibérément, mettre entre tes mains, Chef, un objet de piété qui a reçu la bénédiction du prêtre. Tu n'es pas seulement un païen, tu es aussi un homme fondamentalement impur. Car, tu pratiques la fornication plusieurs fois chaque nuit et avec plusieurs femmes successivement⁵⁷³.

J'ai déjà relevé que la perspective du changement de statut matrimonial du roi saborde l'entreprise d'évangélisation du Père Le Guen dans la tribu des Essazam. Pour le Mani Congo dans *Béatrice du Congo*, l'abandon de son état de polygame réclamé par les Bitandais n'est pas une demande recevable ; car en se faisant monogame, c'est la survie même de son royaume qui est en question. D'ailleurs, l'idée semble tellement saugrenue comme nouveauté et étrangeté que le roi a du mal à l'entendre pour la comprendre malgré une écoute attentive des propos de ses interlocuteurs :

Diogo : Sa Majesté le roi du Bitanda, votre frère très aimé n'a qu'une épouse parce que... / Le Roi : Parce qu'il n'a peut-être pas le choix... / Diogo : Non ! Au Bitanda sont les plus belles femmes du monde ; mais... / Le Roi : Mon frère serait-il... malade ? Devrais-je lui faire tenir quelque recette ? / Le Compagnon : Non... la tradition chez nous, veut que... / Le Roi : Ne me parlez pas de tradition de chez vous. Nous sommes au Zaïre et au Zaïre la tradition veut que toute femme ait un époux... [...] Une femme, savez-vous ce que cela signifie ? Une femme... (La foule s'esclaffe.) C'est notre mort... / Diogo : Votre frère du Bitanda ne peut que vouloir votre bonheur. Suivez son exemple... / Un Notable : Le roi n'a pas encore compris ce que vous voulez dire ; accepter vos conditions, n'est-ce pas aller à l'encontre de la vie ? [...] / Le Roi : Chacune de mes femmes est un pacte avec les tribus qui forment mon royaume. Mes unions sont autant des unions de cœur que des unions politiques. Devrait-on désunir ce qui dans un pays est élément de paix ? / Diogo : Les alliances désormais se feront par écrit et non plus par les femmes. La polygamie, Excellence, est interdite par les lois du Bitanda auquel vous liez votre sort. / Le Roi : Vous suivre serait désagréger mon royaume. / Le Compagnon : Pensez à ce que vous perdez en perdant le ciel⁵⁷⁴.

On a clairement là l'expression de l'inadéquation de la monogamie comme modèle matrimonial de l'Occident chrétien par rapport à la polygamie africaine qui structure et fait

⁵⁷³ Mongo Beti, *Le roi miraculé*, op. cit., p. 22

⁵⁷⁴ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 76-77

l'ossature de bien des sociétés africaines. Chercher à imposer la monogamie en lieu et place de la polygamie, c'est provoqué une instabilité dont on a du mal à évaluer les conséquences. En cela la question du Roi n'en est pas véritablement une quand il dit : « Devrait-on désunir ce qui dans un pays est élément de paix ? » Il va sans dire que si toute religion doit promouvoir l'amour et la paix entre tous les hommes, cette question rhétorique du roi porte en elle sa propre réponse. Elle est à entendre comme un reproche qui est fait au christianisme missionnaire qui combat chez les uns la vie et s'accommode avec les autres qui sont des puissances occidentales à la base de bien des conflits et guerres inutiles.

2.2.2.1.3 Les filles-mères

Le curé de Bomba dans le roman de Mongo Beti a une approche obsessionnelle de la question des filles-mères de sa Mission. Selon les termes même de Denis le narrateur de cette histoire : « cette question-là le rendra certainement fou un jour, pauvre Père Drumont. » Il faut comprendre au second degré ce que le malicieux narrateur dit de ce missionnaire qui s'inflige des souffrances et des peines inutiles car il ne réalise pas encore en fait qu'il ne pourra pas changer les chrétiens africains sur ce sujet. Cette question pose fondamentalement pour eux la problématique de leur rapport à l'enfant, à la vie, en somme à leur descendance ; et non au sexe. C'est donc avec ironie et un ton condescendant qu'il poursuit son énonciation sous les traits de son innocence :

Parfois, j'éprouve vraiment de la pitié pour lui. – Qu'est-ce qu'il n'aura pas fait et dit devant les villageois ahuris pour leur révéler l'odieux de la situation des filles-mères ! A ces moments-là, il me fait songer à notre moniteur, nous expliquant avec zèle un problème d'arithmétique que décidément nous ne pouvons comprendre⁵⁷⁵.

Le R.P.S est donc inaudible sur cette question des filles-mères qu'il persécute dans ses façons de faire. Or, dans le même temps, cela constitue paradoxalement un fond de commerce pour lui : « D'ailleurs, est-ce que toutes ces filles-mères chrétiennes ne viennent pas faire baptiser leurs bébés à Bomba, en payant un prix spécial fixé par le R.P.S lui-même ? Après tout, est-ce que ce n'est pas une source de revenus pour la caisse de la mission ? »⁵⁷⁶ Le constat qui se dégage de tout cela est qu'autour de la question des filles-mères, la représentation de l'attitude du R.P.S envers ces jeunes mères est le prétexte de critiquer à la fois la rigidité stérile du missionnaire en matière de mœurs sexuelles et son avidité à renflouer ses caisses en faisant de cette situation son fonds de commerce. Tout cela rend son combat pastoral incongru et inutile puisqu'on ne voit plus finalement ce qu'il poursuit fondamentalement par de telles façons de faire.

⁵⁷⁵ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 19-20

⁵⁷⁶ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 20

2.2.2.2 Extirper le « paganisme » : la guerre aux sorciers et aux féticheurs

En Afrique au Sud du Sahara, partout dans les Missions, les évangélistes occidentaux ont livré une violente et implacable guerre à ce qu'ils ont désigné de « paganisme ». Mes analyses précédentes ont certainement permis de constater que cela a consisté principalement à s'attaquer aux féticheurs et aux sorciers qui étaient vus comme des « truands » qui perpétuaient des croyances superstitieuses, qui empêchaient les « Noirs » d'adhérer au christianisme. Dans les romans, je vais étudier à présent comment ces pratiques missionnaires sont représentées comme des agressions et des destructions que subissent injustement les Africains parce qu'ils sont sous la domination des Occidentaux à l'ère coloniale.

Dans *Les dépossédés*, la lutte contre les fétiches et les sorciers est menée en toutes circonstances par le Père Tourbillon. Par exemple, lors d'une de ses visites dans la famille de Païs, le narrateur décrit cette scène où ce missionnaire voit la statuette d'une déesse africaine : « À la vue de la déesse de la procréation, le Père Tourbillon, comme s'il était piqué par une guêpe, bondit sur la statuette et la jeta dehors. Les yeux de Païs changèrent de couleur. »⁵⁷⁷ La mention des yeux de Païs qui changent « de couleurs » exprime la violence de la douleur ressentie par ce personnage ivoirien en subissant cette agression à domicile. Il a d'ailleurs le réflexe de chercher à se défendre de cette agression en se précipitant sur sa sagaie mais « l'effroi » que lui inspire « des représailles de Guillot » s'il touchait au Père Tourbillon l'arrête dans son élan et le réduit à la résignation.

Bernard Dadié dans *Béatrice du Congo* représente une agression des coutumes qui est organisée initialement par tous les Bitandais et qui ira *crescendo* de sorte à ce que ce soit les nouveaux convertis congolais qui fassent le reste du travail contre leur propre peuple. Ainsi, en plus des missionnaires, on a tous les chrétiens bitandais qui livrent cette bataille pour être rejoints plus tard par des Congolais devenus chrétiens. Le Roi lui-même, une fois devenu chrétien joue véritablement ce mauvais rôle en déclarant :

Le Roi : [...] *Retro vade Satana... Retro vade Satana !* La maudite race ! Après masques et statuettes, il va falloir détruire ces prétendus interprètes des dieux, les détruire tous, des chargements pour les prochains bateaux... »⁵⁷⁸

Par ce personnage, le spectateur assiste à la suite de la parodie des pratiques missionnaires. Le dramaturge fait dire à son personnage ces mots après la mort de Maman

⁵⁷⁷ Aké Loba, *Les dépossédés*, op. cit., p. 186

⁵⁷⁸ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 91

Chimpa Vita et l'apparition de la nouvelle figure de contestation que représente sa fille Dona Béatrice :

Le Roi : Si les morts se mêlent de nos affaires, qu'allons-nous devenir ? (Il se signe.) Elle est morte quelques jours après que sa fille eut été baptisée. La nouvelle religion ne semble pas porter bonheur à la race des sorciers. (Rires.) Tous meurent et nombre d'entre eux, de mort violente. Elle fut baptisée le jour où la maman avec son tam-tam vint troubler la plus belle cérémonie de ma vie... [...] Ne serait-ce donc pas la fille Dona Béatrice, cette furie qui sème le désordre partout, cette sorcière égarée dans la maison de Dieu ? Le bouc, même lavé et parfumé, sentira toujours le bouc⁵⁷⁹.

Par l'inversion des rôles et des accusations formulées de façon ironique, ce proverbe résume bien la situation du caractère superficiel et inutile de cette pratique missionnaire qui cherche à faire des chrétiens déracinés puisqu'on ne prend pas en compte leur culture et leur religion. Autrement dit, son ses apparences de chrétiens en ces discours et actions, le roi et les autres chrétiens le sont-ils vraiment ? « Le bouc, même lavé et parfumé » avec les encens chrétiens ne va-t-il pas continuer à sentir « toujours le bouc » ? Mais rien n'y fait. Au Congo, sorciers et fétiches sont violemment combattus, parce que mal vus. C'est la raison de la guerre qui est menée de manière implacable contre eux. Et Lopez ne le cache pas lorsqu'il déclare au Roi : « Lopez : Vous savez la guerre implacable que nous livrons aux sorciers, à tous ceux qui s'opposent à l'expansion de la véritable religion. L'espèce ne paraît pas tarir. »⁵⁸⁰ C'est donc une guerre que la religion chrétienne, « la véritable religion », livre aux croyances ancestrales en tuant au besoin ses représentants qualifiés de « sorciers ». Curieusement, le fait que « l'espèce » paraisse intarissable n'alerte même pas ces Bitandais sur la profondeur de ses racines qui plongent dans la société traditionnelle avec laquelle cette « espèce » fait corps. Le caractère gratuit et inutile de cette violence apparaît à plusieurs reprises dans les critiques qui sont formulées à l'encontre des acteurs chrétiens.

Mongo Beti quant à lui montre avec quelle forme d'exultation et d'orgueil le Père Drumont monte, escortés par les siens et les badauds, à l'assaut de Sanga Boto, le sorcier tant réputé et redouté dans *Le Pauvre Christ de Bomba*. A la vue de Sanga Boto, il l'attaque à brûle-pourpoint⁵⁸¹ : « Ah ! te voilà, Sanga Boto ! J'ai toujours souhaité de te rencontrer, et te voilà, toi, l'incarnation de Satan ! »⁵⁸² Après cette entrée en matière très belliqueuse, le R.P.S tirera sans ménagement Sanga Boto de sa case, le trainera à l'église tout nu car sur la route, le pagne qui recouvrait son intimité est tombé sans que le Père ne daigne lui laisser le temps de le ramasser. Il est mis à genoux devant l'autel où badauds et chrétiens se pressent pour le

⁵⁷⁹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 86

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 102

⁵⁸¹ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p.132

⁵⁸² Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 129

regarder. Le missionnaire le contraint à confesser publiquement qu'il est un escroc. Après cette confession forcée, le R.P.S le contraindra à une profession de foi forcée en lui faisant réciter le Notre Père devant tout le monde car Sanga Boto avait été jadis chrétien sous le prénom de Ferdinand avant de renoncer, n'y trouvant pas son compte. Si cette action du Père Drumont peut être vue comme un acte héroïque, elle est plutôt représentée dans la narration comme une agression où Sanga Boto apparaît en victime. Au Père qui est venu l'arracher de sa case sans crier gare, le sorcier est montré « effrayé » puis criait presque en pleurnichant pendant que son agresseur le tirait vers son église : « - Père, Père ! Qu'est-ce que je t'ai fait ? Pourquoi me maltraiter ainsi ? Que t'ai-je fait ? ... ». Il n'aura aucune réponse à ces questions car le R.P.S se conduit envers lui comme un bourreau et un malfaiteur. Pour Gérard Bissainthe, de tels comportements missionnaires, loin d'être isolés en Afrique, ne sont que le reflet de la conduite « iconoclaste » de l'Occidental vis-à-vis des réalités africaines. Pour lui en effet :

Jusqu'ici, l'Européen a pratiqué une sorte d'iconoclasme en Afrique, voulant détruire tout ce qui est nègre, africain, sous prétexte que tout cela n'avait pas de valeur humaine et retardait l'évolution de l'Afrique. [...] Toute la civilisation nègre leur semblait un obstacle au salut, ils ont voulu l'extirper⁵⁸³.

Il apparaît, à l'analyse de ces différentes situations de lutte voire de persécution des sorciers et de la destruction des fétiches, que la vocation chrétienne missionnaire s'est déclinée dans l'intransigeance sinon dans l'intolérance vis-à-vis du « paganisme » africain. Or, le missionnaire savait-il vraiment ce qu'est le « paganisme » africain ? Pour les écrivains africains de mon corpus, ce que les missionnaires ont désigné de « paganisme » africain est une part essentielle sinon même la part essentielle de la culture africaine et il ne saurait être question de la laisser détruire.

2.2.2.3 La croisade contre les réjouissances traditionnelles africaines

J'ai déjà expliqué comment lors de ses tournées dans les villages, le Père Marius sortait certaines nuits armé de son fusil pour tirer en l'air afin de disperser ses chrétiens et autres catéchumènes qui se retrouvaient pour les réjouissances de chants et de danses traditionnels. Dans *Le Pauvre Christ de Bomba*, à l'occasion d'un de ses passages à Evindi où il se déroulait une cérémonie traditionnelle, le Père Drumont s'agace en entendant la musique de ces instruments traditionnels. Il envoie son émissaire aux organisateurs avec cette ferme consigne :

Va leur dire d'arrêter la fête. [...] Va leur dire que je ne peux pas supporter ça. Je veux qu'ils me fichent la paix. Ils n'auront qu'à recommencer après mon départ si ça leur

⁵⁸³ Gérard Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », *Des Prêtres noirs s'interrogent*, Léonard Santedi Kinkupu, et Meinrad Hebba (dir.), Paris, Karthala et Présence Africaine, 2006, p. 119

chante. Mais je ne veux pas de ça tant que je serai ici, surtout que c'est le premier vendredi du mois⁵⁸⁴.

Le message est clair. Le missionnaire est la norme de ce qui doit se faire en sa présence dans ce village d'Evindi dès qu'il y met pied. Et cela, même si tout le monde n'est pas chrétien dans ce village. En effet, la représentation que Mongo Beti fait de cette situation montre le missionnaire comme un véritable croisé contre tout ce n'est pas chrétien. L'auteur se saisit d'une idée fort bien répandue en Afrique subsaharienne et donc bien connue que les missionnaires ont eu une approche très hostile des cérémonies coutumières. Il s'est avéré que cette scène d'Evindi n'est pas une création *ex nihilo* de Mongo Beti dans le but d'attaquer et de contester sans fondement certaines pratiques missionnaires. Le Père Lucien Laverdière nous rapporte au sujet de cette « fête païenne » d'Evindi, le témoignage d'un de ses confrères prêtres spiritains, missionnaire au Cameroun au moment des faits qui reconnaît en être l'auteur.⁵⁸⁵ Les missionnaires ont effectivement été à l'origine de l'établissement d'un type de rapport de conflictualité et de destruction de tout ce qui s'apparentait à des manifestations culturelles et culturelles africaines. Ils voyaient dans tout cela des obstacles pour accéder à la foi chrétienne. Plusieurs Africains clairvoyants à la suite de certains penseurs occidentaux ont essayé de leur faire comprendre leurs erreurs de lecture et d'appréciation des réalités africaines mais ils n'ont jamais voulu entendre raison pour la plupart. Cet échange entre le Père Drumont et un sage africain est révélateur des divergences des points de vue sur ces questions :

Vous, a répondu le R.P.S., vous pouvez facilement aller au ciel ; vous êtes si près d'aller au ciel : il suffirait de si peu de chose. C'est justement ce qui me met en colère, il vous faudrait faire si peu de chose pour aller au ciel... / - Quoi, Père ? / - Ne plus danser, par exemple. / - Mais qu'est-ce que nous ferions, mon Père, si nous ne dansions plus ? Vous autres, vous avez vos automobiles, des avions, des trains... Nous n'avons que cela, danser. Et vous voulez nous empêcher de danser ! Qu'est-ce que nous ferions à la place ? / - Vous pourriez prier Dieu, l'adorer. [...]. / - Père, à mon avis, si Jésus-Christ avait vraiment songé à nous, il serait venu lui-même discuter la question avec nous et peut-être qu'il nous aurait laissé libre de danser. C'est vraiment ce que je crois : et toi ? ... / - Justement, Jésus-Christ m'a chargé de vous le dire... / - Oh ! toi, tu es un Blanc, Père ! »⁵⁸⁶

Ici, Mongo Beti fait comprendre qu'en disqualifiant cet élément essentiel de la culture africaine qu'est la danse par exemple, le missionnaire disqualifie l'Africain de toute possibilité d'être véritablement chrétien. Dans le même temps, même si la vocation chrétienne devait être proposée dans une nouvelle approche aux « Noirs », le missionnaire « blanc » s'est

⁵⁸⁴ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 87

⁵⁸⁵ Il témoigne : « La fête païenne à Evindi a existé encore en 1948. J'avoue en avoir été l'auteur. Je ne suis pas le seul. » Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 363

⁵⁸⁶ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 98

disqualifié *de facto*, vu qu'il est « blanc » et a déjà assimilé la religion chrétienne à sa culture qu'il lui présente comme la « Civilisation ». Ce personnage africain fait la part des choses entre ce que le Christ pouvait dire aux Africains qui serait différent de ce que le missionnaire « blanc » leur exige. C'est implicitement sinon clairement même une affirmation qu'un missionnaire « noir » pourrait bien faire passer la vocation chrétienne auprès de ses frères en prenant en compte la culture africaine, différemment d'un « Blanc ».

2.2.3 Critiques de la domination de la langue du missionnaire et des collusions avec la politique coloniale

2.2.3.1 La domination linguistique

Dans l'expression de la contestation de la vocation chrétienne missionnaire, la question linguistique constitue un enjeu majeur aussi bien pour les évangélistes que pour les personnages africains. Par voie de conséquence, la question est d'importance aussi en toute logique pour les écrivains africains dont le discours est largement en réaction contre les représentations de la bibliothèque coloniale. La langue du colonisateur dans beaucoup de régions en Afrique subsaharienne s'est retrouvée être la langue du missionnaire parce que les diocèses, les Sociétés et les congrégations religieuses ont souvent choisi d'exercer leur ministère là où opéraient leurs compatriotes comme colonisateurs. La langue du colonisateur a été très vite imposée aux colonisés dans l'administration, dans le système scolaire pour les enfants, dans l'alphabétisation et les formations en tout genre pour les adultes. Dans les colonies françaises, le français a été utilisé comme moyen de domination ; et pour les colonisés à qui elle a été imposée, c'est l'expression de leur soumission et de leur aliénation. Dans les textes étudiés, on décèle ainsi plusieurs réactions africaines pour contester cette domination des langues occidentales qui s'imposent progressivement aux peuples africains au détriment des langues locales. D'abord, on va relever qu'il y a une forme de parodie des langues occidentales en essayant de la tourner en dérision par ses nouveaux locuteurs africains. Le latin, disait-on, est la langue de l'Église. Le Prêtre dès sa première apparition s'exprime en latin en lançant ces mots latins : « Le Prêtre : *Vade retro Satana... Vade retro Satana...* / La Foule : Nous le jurons. / Le Prêtre : *Ad Majorem Dei Gloriam !* (Gestes de bénédiction) Vous voilà tous, enfants de Dieu. »⁵⁸⁷ Ces « *Vade retro Satana, Vade retro Satana* », le Roi une fois converti, les lance aussi accompagnés par des « *ad majorem gloriam Dei* » ou des « *ad majorem Dei gloriam* » ; bref, tout cela pour dire que les baptisés africains ne comprennent pas grand-chose de la langue du missionnaire et que le contenu du message n'est pas compris.

⁵⁸⁷ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 78-79

Pour preuve, la première prise de parole du prêtre en latin engage le dialogue dans un quiproquo. La langue étrangère engage la conversation dans une incompréhension totale et dans un jeu de duperie. Il faut obéir, adhérer à la vocation chrétienne sans chercher à comprendre. La religion du roi devient surtout la religion du peuple d'où me semble-t-il, ce soin particulier qui est accordé à la conversion du roi.

Ensuite, on peut lire la contestation de la domination de la langue du missionnaire dans l'écriture des textes étudiés par l'emploi de beaucoup de mots et d'expressions tirés des langues africaines. On a vu que dans l'œuvre de fiction du P. Felix Dufays, l'emploi des mots empruntés aux langues locales était l'expression d'un effort de prise en compte des réalités africaines par le missionnaire. Chez certains écrivains africains, le fait de devoir écrire dans la langue du colonisateur pour être compris de lui et même de ses propres congénères est une mortification et l'aveu d'un échec. Le grand écrivain Chinua Achebe a fait part à plusieurs reprises de ce sentiment qu'il éprouvait face à l'anglais. Sur un plan plus engagé politiquement du côté francophone, Ahmadou Kourouma parlera de « casser » la langue du colonisateur et de la plier aux logiques de l'oralité des langues africaines⁵⁸⁸.

Dans les textes étudiés, la contestation de la domination linguistique prend des formes étonnantes et inattendues. Ainsi, le missionnaire est-il rendu risible et ridicule en s'essayant de parler les langues locales. Comme il n'y réussit pas vraiment, soit à cause de l'intonation, soit à cause des contresens, ses auditeurs semblent prendre une forme de revanche symbolique sur le « Blanc » qui, à tort ou à raison, donnait l'impression de tout connaître et de tout pouvoir. Son échec à parler correctement la langue africaine qu'il abordait de haut provoque la moquerie de ceux qui l'écoutent. Parlant du Révérend Père Gilbert, le narrateur rapporte ceci concernant son effort de parler la langue locale : « Il connaissait quelques mots Ndjem, mais il les prononçait si mal qu'il leur donnait un sens obscène. Cela amusait tout le monde, ce qui lui assurait un certain succès. »⁵⁸⁹ Cela devient dramatique toutefois lorsque certains enseignements religieux professés en langues locales par les missionnaires donnent lieu aux contresens qui portent préjudice même à la compréhension du message chrétien. Dans toutes ces différentes situations, il apparaît au lecteur que les chrétiens africains, même s'ils sont dominés religieusement et linguistiquement, ne s'avouent nullement vaincus car ils continuent de contester l'ordre missionnaire établi de diverses manières.

⁵⁸⁸ Ngugi wa Thiong'o renoncera pendant longtemps à écrire en anglais pour se consacrer dans la production littéraire en langue locale.

⁵⁸⁹ Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, Paris, Presses-Pocket, 1956, p. 16

2.2.3.2 La collusion entre la vocation chrétienne et la politique coloniale

La vocation chrétienne a fait l'objet de beaucoup de critiques acerbes et de contestations parfois véhémentes parce qu'elle s'est, peu ou prou, trouvée en situation de collusion avec les politiques coloniales. Plusieurs écrits de l'époque des revendications et des luttes des peuples colonisés pour leur indépendance critiquent et reprochent aux missionnaires d'avoir non seulement entériné l'ordre colonial où les uns dominent les autres comme une normalité, mais également de perpétuer eux-mêmes cette asymétrie dans l'organisation et le fonctionnement même des activités chrétiennes. À l'église, Mongo Beti mentionne dans *Le Pauvre Christ de Bomba* qu'il existe des places bien aménagées et réservées aux « Blancs ». Chez Bernard Dadié, les didascalies du deuxième Tableau de *Béatrice du Congo* pour indiquer l'ordre de la procession de la messe de Noël au Zaïre sont révélatrices de cette approche des choses par les missionnaires : « c) La messe de minuit. Les Blancs en tête, au second rang les nègres notables et leurs familles et tout à l'arrière, les porteurs.) »⁵⁹⁰ Il y a bien ici le respect de l'ordre hiérarchique entre Blancs (en tête) et les Noirs (derrière) qui conduit toujours à l'application du système de deux poids deux mesures. L'homélie du Prêtre pendant cette messe de la vigile de Noël reflète bien cette posture missionnaire :

Le Prêtre : Mes chers frères, aujourd'hui est né le Sauveur du genre humain, le Messie qui nous a réconciliés avec Dieu le Père, en acceptant de mourir pour nous sur la croix. Cet être divin, trahi, renié, sera vendu pour trente deniers, encore moins que quatre barres de fer. Que prêchait-il ? L'amour. En nous ordonnant de nous aimer les uns les autres n'a-t-il pas ajouté, qui se servira de l'épée, périra par l'épée ? Soyons donc patients comme Jésus a été patient sous les outrages. N'a-t-il pas lui aussi été vendu ? N'a-t-il pas eu faim, soif, n'a-t-il pas subi tous les affronts ? / Soyons patients, soumis et par notre patience et notre soumission méritons le ciel où nous attend le bonheur le plus parfait, en nous aimant les uns les autres, avec autant d'ardeur que nous aimons Dieu notre Père qui est dans le ciel. Allez en paix...⁵⁹¹

Or, c'est ce Dieu du deux poids, deux mesures, que les auteurs africains de ce corpus d'étude rejettent fermement. Par de tels propos, les missionnaires ne font qu'encourager les « Noirs » à rester dans leur état de soumission et à ne jamais contester le joug colonial. Mongo Beti fait donner ce conseil au R.P.S par son ami Vidal qui est l'administrateur colonial : « [...] vous les protégerez spirituellement. Vous leur direz : “Mes chers enfants, acceptez les souffrances de cette vallée de larmes. À votre mort, vous serez largement indemnisés.” »⁵⁹² Cette posture ne saurait être chrétienne. N'est-elle pas plutôt opportuniste voire idéologique ? Elle a pu être celle de certains missionnaires et de méthodes missionnaires en certains endroits, à certaines périodes historiques données. Elle a porté beaucoup de

⁵⁹⁰ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 119-120

⁵⁹¹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 120

⁵⁹² Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 63

préjudice au christianisme. D'où cette remarque fort judicieuse d'un prêtre sur cette situation fort condamnable :

En définitive, les missionnaires, sans trop s'en rendre compte, ont souvent travaillé, non pas à répandre la Bonne Nouvelle en Afrique, mais à introduire le capitalisme et le matérialisme, sources d'inégalités, de haine, de racisme, de guerre et de « dé-civilisation » ! Les idéologies de la domination coloniale sont renforcées par l'enseignement d'un catéchisme chrétien prêchant la soumission au pouvoir établi et promettant une éternité de bonheur en récompense des souffrances supportées ici-bas⁵⁹³.

Dans *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, un personnage missionnaire est représenté affichant son hostilité à l'idée d'une indépendance pour les Africains. Il tient le discours suivant : « -L'indépendance, tu parles ! ils n'ont même pas encore entendu le mot ici à Ekoumdoum : je veillerai d'ailleurs à ce qu'il en soit ainsi le plus longtemps possible ... »⁵⁹⁴ Le missionnaire revêt ici le masque d'un complice du colonisateur sinon son soutien, en essayant de faire advenir le plus tard possible l'indépendance pour les Africains dominés. La vocation chrétienne sert de prétexte à certains missionnaires pendant la colonisation pour jouer leur rôle de suppléance et de soutien à l'entreprise coloniale. Parfois, de façon décomplexée. Grâce à l'écriture romanesque et dramaturgique, les écrivains, qu'ils soient romanciers ou dramaturges, dénoncent les outrances de certains acteurs de la vocation chrétienne missionnaire qui portent préjudice au christianisme comme religion.

2.2.4 Les formes de rejet du Dieu de la vocation chrétienne dans les textes

2.2.4.1 L'incroyance de certains chrétiens et de certains missionnaires

L'une des formes de rejet du Dieu de la vocation chrétienne missionnaire qui s'expriment dans les textes analysés réside au constat fait par des personnages chrétiens africains que certains évangélistes ne croient pas en Dieu. Autrement dit, certains messagers de la Bonne Nouvelle invitent les autochtones à croire en un Dieu auquel eux-mêmes ne croient pas. On en a un exemple avec ce missionnaire dont il est question dans ce passage :

Van Den Rietter, lui, peut continuer à débiter ses sornettes sur un certain Jésus-Christ, il se figure que c'est très mystérieux, parce qu'il n'y croit pas lui-même ; il n'y a rien de plus facile que de baratiner les gens interminablement sur ce en quoi on ne croit pas soi-même⁵⁹⁵.

Rien d'étonnant donc que cette duperie produise aussi des chrétiens qui ne le soient pas en réalité. Béatrice dévoile au soi-disant roi chrétien du Congo qu'il n'est pas vraiment chrétien. Elle lui révèle ses mensonges sur lui-même et sur sa réelle croyance au Dieu des

⁵⁹³ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 383

⁵⁹⁴ Mongo Beti, *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, op. cit., p. 161

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 185

religions africaines au-delà de ses pratiques de façade pour paraître chrétien. Ce dialogue entre ces deux personnages est très éclairant sur cet état des faits :

Le Roi : Quoi, je ne suis pas chrétien ? / Dona Béatrice : Non ! / Le Roi : Moi qui ai fait bâtir quatre cathédrales et des dizaines d'églises, qui ai un fils évêque... (Il sort une bourse avec laquelle il va jouer.) / Dona Béatrice : Non ! Le Roi : Moi qui ne manque aucun office, brûle des cierges devant toutes les statues, fais fleurir les autels... / Dona Béatrice : Non ! Non ! / Le Roi : Moi, moi qui ai fait brûler fétiches, masques, statuettes, tam-tams, moi, roi de par la grâce de Dieu ? / Dona Béatrice : Non, vous n'êtes pas chrétiens, ni vous, ni vos Bitandais... Nous avons affaire à des aventuriers qui veulent faire de nous des aventuriers... / Le Roi : Ces Bitandais qui nous ont tout apporté et qui, avec un désintéressement au-dessus de tout éloge, se sacrifient pour nous ? / Dona Béatrice : Des chrétiens, ces Bitandais qui trafiquent de tout, et froidement assassinent les gens ? Des vautours...oui... / Le Roi : Des vautours, des vautours, ces saints hommes...⁵⁹⁶.

Une fois de plus, il ressort que l'incroyance des soi-disant chrétiens africains est le produit de l'incroyance même des évangélistes qui utilisent bien des moyens pour parvenir à leurs fins qui ne sont pas d'ordre religieux mais d'enrichissement matériel. La symbolique de la bourse que le Roi sort pour jouer avec, constitue bien la finalité poursuivie. Pour y parvenir, la religion est un beau prétexte pour déjouer la vigilance et les velléités de résistances de ceux que l'on veut exploiter. Dans cet échange aussi entre ces deux personnages, on a une dénonciation claire du ritualisme qui prend le pas sur la croyance religieuse véritable. Il se double de la superstition dans une autre scène lorsque pour une salière que le Roi renverse à table par mégarde, les chrétiens bitandais s'empressent de s'acquitter d'un rituel qui, dit-on, conjure le sort : « Bonnechère : Il faut conjurer le mauvais sort. Vite, trois pincées de sel par-dessus votre épaule gauche...votre épaule gauche, Majesté ! un, deux, trois, là ! »⁵⁹⁷ À cette forme de ritualisme dénoncé par Dadié comme l'expression d'une incroyance, se rajoute clairement l'instrumentalisation de la religion afin de servir des intérêts partisans. Les Bitandais au retour de leur voyage au Zaïre diront au Roi Henri avoir juré sur des dieux africains afin de préserver les intérêts de la couronne. À l'étonnement du Roi et à l'indignation de la Cour, les émissaires avancent la justification suivante :

Les Compagnons : Entre les dieux païens et les saints intérêts de Sa Majesté, nous avons choisi les intérêts de votre Majesté » / Premier Courtisan : Est-il concevable en notre siècle, d'admettre l'existence de plusieurs dieux, ou même d'un dieu autre que le vrai Dieu ?⁵⁹⁸

Le dramaturge dénonce l'érection de la richesse comme un dieu dans le cœur du « civilisateur-évangéliste » en lieu et place du Vrai Dieu. D'où cette question qui se pose

⁵⁹⁶ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 90

⁵⁹⁷ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 107

⁵⁹⁸ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 52-53

avec gravité : les missionnaires et leurs frères chrétiens « blancs » croient-ils vraiment au Dieu Unique ?

2.2.4.2 Le refus du Dieu chrétien

Dans *Le Pauvre Christ de Bomba*, le Dieu que la vocation chrétienne missionnaire révèle aux Africains est un Dieu qui s'impose par la force et la contrainte en faveur du système colonial français et non par l'amour. Mes analyses ont tenté jusque-là de démontrer avec quelle force démesurée et quel autoritarisme le R.P.S opère auprès des femmes de la sixa tout comme à l'église, envers les Tala lors de sa tournée, envers les sorciers dont Sanga Boto, etc. pour faire des conversions ou exiger le respect des principes chrétiens. Le Père Drumont n'est pas aimé. Il est plutôt craint pour sa violence ; et parce qu'aussi derrière lui se tient prêt pour le défendre son ami Vidal. À son fils qui voulait frapper le Père Drumont qui était venu le provoquer chez lui, un vieux sage du village le retient en lui disant : « est-ce que tu oublies que tu as affaires à un Blanc ? Est-ce que tu l'oublies, fils ? Que veux-tu, il n'oserait pas nous provoquer ainsi, s'il ne se sentait appuyé derrière lui par tous ses frères ? »⁵⁹⁹ Lors de sa tournée, le futur époux d'une femme de la sixa rosse copieusement le Père pour protester contre son abus d'autorité sur lui et sa fiancée. En effet, alors qu'il a toujours voulu reprendre sa femme de la sixa, il a toujours rencontré l'opposition du missionnaire. Après cette violence contre le R.P.S, ce jeune homme sera recherché et jeté en prison par Vidal pour s'en être pris au missionnaire. Ce Dieu qu'on impose par la violence et la coercition, de nombreux personnages africains dans les textes étudiés le contestent et le rejettent. C'est l'expression de ce rejet qui ressort dans cette réponse courroucée d'un détenteur de fétiche à qui le missionnaire interdisait de jouer de la musique traditionnelle parce que c'était le premier vendredi du mois :

- Je t'en foutrai, moi, des premiers vendredis du mois et d'autres ! Jésus-Christ, Jésus-Christ... encore un Blanc ! Encore un que j'aurais eu plaisir à écraser sous mon seul pied gauche. Ouais ! Jésus-Christ, Jésus-Christ, est-ce que je le connais, moi ? Est-ce que je viens te causer de mes ancêtres, moi ? Jésus-Christ, qu'est-ce que je m'en moque⁶⁰⁰ !

On entend toute la colère et l'indignation de cet homme dans ce propos et on peut constater qu'il oppose sa croyance à celle du missionnaire, ses « ancêtres » à Jésus-Christ. Il est clairement dans le rejet de Jésus-Christ qu'on lui impose : « Jésus-Christ, qu'est-ce que je m'en moque. » La manière dont s'est exprimé l'ordre du missionnaire a engagé d'emblée la réponse et la réaction du vis-à-vis dans la contestation et le rejet de cet autoritarisme. À la fin du roman, le Père Drumont réalisera que le rejet de la vocation chrétienne par les populations

⁵⁹⁹ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 96

⁶⁰⁰ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 97

de sa Mission est en réaction à ses méthodes inappropriées et consacre un échec personnel.

C'est précisément cette lecture des choses qu'adopte Albert Gérard dans cette réflexion :

Si le Père Drumont, à la fin du livre, abandonne son activité missionnaire, c'est qu'il est convaincu que l'Église, en Afrique, a trahi le Christ : en comptant sur la terreur pour obtenir des conversions, en s'alliant à l'administration coloniale et aux intérêts européens, en acceptant la discrimination raciale, bref, en mettant en veilleuse l'évangile de l'amour⁶⁰¹.

Chez Mongo Beti, en plus de la contestation et du rejet du Dieu de la vocation chrétienne missionnaire et même du christianisme, il y a aussi cette accusation que porte fondamentalement son écriture romanesque : les missionnaires ont été des pourfendeurs de la culture africaine et des traîtres au christianisme. Il estime que beaucoup de missionnaires ne se sont pas conduits en croyants vis-à-vis des Africains et c'est pour cela que ceux-ci ont rejeté ce qu'ils prêchaient. Le Père Drumont en particulier a beau supporter dans son apostolat toutes les souffrances de la terre, cela ne lui obtiendra aucune grâce ni consolation spirituelle aux yeux de l'auteur qui crée son personnage. La quatrième de couverture de ce roman fournit, me semble-t-il, les raisons de cette souffrance qui ne débouche sur aucune rédemption. On y lit en effet ceci : « *Le Pauvre Christ de Bomba*, ou la passion sans rédemption d'un témoin d'un dieu qui n'était pas noir. » Le missionnaire de Bomba, qui s'est pris pour le Christ ou tout au moins un autre « christ », s'avère, au regard des faits, ne même pas être un de ses envoyés.

Chez Bernard Dadié, on a aussi l'abandon du Dieu de la vocation chrétienne missionnaire par les Congolais. Ce rejet prend forme de façon métonymique chez le Roi lorsque Texeira, un Bitandais chrétien qui n'est pas corrompu comme les autres, décide de signifier au monarque l'arnaque et la duperie dont il est l'objet. Il lui tient ce langage de vérité :

Texeira : Dites-vous, Seigneur, que dans les empires chrétiens d'Occident, les intérêts ont trop souvent le pas sur la foi. La foi c'est encore un capital bien placé qui produit des intérêts. / Le Roi : Le Bitandais ne croirait-il donc pas Dieu ? / Texeira : Qui vous dit qu'il y croit ? Son argent, voilà son dieu ! Son bien-être, voilà son dieu ! (Le roi se laisse tomber sur une chaise et se signe.) / Le Roi : C'est-à-dire que Dona Béatrice a raison... que j'ai été un outil... un instrument... Moi, le roi, on s'est servi de moi, au nom de Dieu... On me payait ce qu'on voulait bien me donner⁶⁰².

C'est précisément à cette vocation chrétienne qui confond intérêts nationaux, foi et « Civilisation » que Dona Béatrice s'est opposée. Il est d'ailleurs bon de se rappeler que dans cette pièce de théâtre, une telle représentation de la foi chrétienne n'est pas seulement le fait des missionnaires, mais aussi de tous les Occidentaux chrétiens, à une exception près. En

⁶⁰¹ Albert Gérard, « Le missionnaire dans le roman africain », *La Revue Générale Belge*, août 1964, p. 59, cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 383-384

⁶⁰² Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 125

découvrant une telle manipulation de la religion, la plupart des évangélisés qui n'avaient pas eu dès le départ la clairvoyance de Kimpa Vita finissent par rejeter le Dieu du missionnaire qui n'est en rien comparable à l'Être transcendant et juste qu'ils adoraient dans la religion traditionnelle avant l'arrivée des missionnaires.

2.2.4.3 Le droit au blasphème

Le *Grand Larousse* donne la définition suivante du blasphème :

Blasphème : n.m. (lat. ecclés. *Blasphemia* ; du grec *blasphêmia*). Parole ou discours impie, qui outrage la divinité, la religion. [...] Par extens. Parole injuste ou injurieuse contre une personne ou une chose respectable. [...] / - Encycl. Il y a blasphème notamment quand on attribue à Dieu une imperfection, comme l'injustice ; ou qu'on lui refuse une qualité, comme la sagesse⁶⁰³.

Dans plusieurs religions, le blasphème consiste à porter atteinte à la divinité en parole et est puni encore dans certaines d'entre elles de peine de mort. L'analyse du blasphème dans les textes littéraires s'attache ici à démontrer un double objectif qui est surtout à l'œuvre chez Mongo Beti et Bernard Dadié; et même René Philombe dans une moindre mesure. Ce dernier n'aborde pas véritablement la thématique du blasphème dans son roman. Lorsqu'il décide d'en parler, il situe le blasphème dans l'attitude du Père Marius vis-à-vis du sacré des fétiches africains qu'il maltraite et offense. On lit en effet : « Le Père Marius se leva et, d'une main chargée de haine et de blasphème, il arracha tous les fétiches qui ornaient l'intérieur de la case »⁶⁰⁴. De manière métonymique, c'est la « main » du missionnaire qui est chargée de « haine » et de « blasphème » car elle arrache les fétiches de Kuya. Selon la définition du mot blasphème, c'est par la parole ou le discours que l'on blasphème et non par l'acte en portant atteinte au sacré et au divin. Le romancier prend pour blasphématoire un acte qui est du ressort de la profanation ou même du sacrilège. Il parle encore de blasphème lorsque le Père Marius s'attaque par son discours à la cérémonie traditionnelle du Tsogo. Les défenseurs des traditions réagissent : « Violent les lieux sacrés ? Insulter à nos dieux ! Blasphème ! [...] Oser se moquer de nous et de nos dieux ? »⁶⁰⁵ C'est une accusation qui est portée contre le missionnaire d'avoir insulté les dieux. Sauf que dans le discours du Père Marius, il n'insulte à aucun moment aucun dieu. En revanche, il s'est attaqué au rituel de purification du Tsogo comme une cérémonie impie. Ainsi, qu'on lui reproche son discours comme une profanation ou le viol d'une cérémonie rituelle qui était en cours, me semble fondé mais pas l'accusation d'un blasphème. D'une manière générale, on peut dire que le blasphème n'apparaît pas comme une thématique notable dans ce roman de Philombe.

⁶⁰³*Grand Larousse*, T.2, p. 170

⁶⁰⁴ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 34

⁶⁰⁵ René Philombe, *Un sorcier blanc à Zangali*, op. cit., p. 166

Cependant, chez Beti et Dadié, il y a d'abord, que sera considéré comme blasphématoire tout discours qui ose porter un regard critique sur l'activité et l'enseignement missionnaires. Et pour cause : le personnage missionnaire s'est comme sacralisé et divinisé en Afrique. Dit autrement, toute critique ou contestation du missionnaire sera perçue comme une atteinte portée à la nature même de ce qui est pris comme sacré, parce que divin. Il y a ensuite que l'écriture, de façon provocatrice aussi, s'emploiera à révéler comme blasphématoire de la part des missionnaires leur prétention à se substituer à Dieu et à lui imputer leurs erreurs humaines. Comment cela s'exprime-t-il dans les textes du corpus ? Sous la plume de Dadié, le blasphème apparaît dans une accusation mutuelle que Bitandais et Congolais se lancent les uns aux autres. L'échange suivant en est le contexte :

Le curé : Est-il vrai que vous avez voulu rétablir le culte des fétiches ? / Dona Béatrice : Quel culte n'a ses fétiches... Qu'est San José Resgatado pour de nombreux Bitandais ? Pour ceux qui brûlent des cierges et fleurissent sa statue ? / Tous : Blasphème ! Blasphème ! / Le Militaire : San José Resgatado est un authentique saint bitandais... / Le Noir : C'est le diable qui parle en elle. / Dona Béatrice : Je dis aux hommes de refuser les dieux des sujétions, les dieux des misères, les dieux de la traite... [...] Le saint Gabriel Archange est en rade ! La Sainte Vierge de la Pitié est en rade, le Dieu le Père est en rade. Est-ce que Celui qui a créé fleurs, papillons, oiseaux, autorise ces affronts et ces misères ? Les fétiches, c'est vous qui les servez ! / [...] l'enfer pour les uns, le paradis pour les autres. Le dieu des dynasties et des castes ? Non ! le dieu des couleurs et de la faim ? Non ! / Le Curé : Reconnaissez-vous ma fille, avoir tenté de rétablir le culte des faux dieux ? / Le Noir : Mais mon père, elle n'a pas fait que cela. Elle a ordonné de brûler la croix, de ne plus honorer aucun saint bitandais... Elle a fait pire... / Dona Béatrice : Quel dieu vaincu ne passe pour faux dieu ?⁶⁰⁶

Le dramaturge critique ici l'espèce de blasphème occidental dans le contexte des Missions et de la colonisation qui a consisté à remplacer Dieu par plusieurs autres divinités terrestres pour assouvir leurs envies de richesses matérielles. Pire, ils rendent ainsi Dieu responsable de leurs turpitudes en lui imputant une imperfection telle l'injustice envers les peuples ainsi exploités en son Nom. À la différence de Bernard Dadié qui prend prétexte des violences et exactions coloniales pour critiquer vraiment la vocation chrétienne missionnaire, la narration du roman de Mongo Beti, elle, s'attache directement à déconstruire assez méthodiquement les fondements mêmes du ministère du R.P.S. Par une froide ironie qui tourne en dérision la figure christique du missionnaire, le narrateur annonce ses couleurs dès la première page de son « journal » en donnant sans équivoque le ton :

Je pense qu'il n'y a pas blasphème...oh, non ! Je suis même rempli de joie en songeant que c'est peut-être la Providence, l'Esprit-Saint qui a chuchoté à l'oreille de mon père ce conseil : « Dis-leur donc que Jésus-Christ et le R.P.S. c'est tout un », lorsque les petits enfants de notre village, contemplant l'image qui représente le Christ entouré de gosses, furent étonnés par sa ressemblance avec le R.P.S. : même barbe, même soutane, même cordon au niveau de la ceinture, et qu'ils s'écrièrent : « Mais ! Jésus-Christ... on

⁶⁰⁶ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 137-138

dirait le R.P.S ! » Et mon père leur assura que Jésus et le R.P.S., c'est tout un. Et, depuis lors, les gosses de mon village appellent le R.P.S., « Jésus-Christ ».
Jésus-Christ... oh ! je crois bien qu'il n'y a pas blasphème... Il mérite bien ce nom, cet éloge innocent de petits enfants. Un homme qui a réussi à imposer la foi. À rendre les gens quotidiennement bons chrétiens. Souvent malgré eux. Un homme autoritaire. Un homme terrible. Un père... Jésus-Christ ! Un homme terrible, certes, mais quand on le connaît bien, le R.P.S. donne parfois envie de rire⁶⁰⁷.

Quand on sait qu'un missionnaire est un messenger de Dieu et non son égal ni son semblable ; ou quand on sait que la foi chrétienne est une proposition et non une « imposition » ; et encore quand on sait que le christianisme ne peut rendre des gens « bons chrétiens malgré eux » ; et enfin quand on sait que Jésus-Christ est « Fils » et non « Père », on réalise vraiment l'ironie caustique et mordante du narrateur dans ces premières phrases de la première page de ce roman. La recherche de notoriété personnelle du R.P.S en tant que missionnaire au détriment de l'idéal missionnaire va encore plus loin. Il inflige une sanction à la chrétienté naissante des Tala qui la prive de toute visite pastorale durant trois ans. La narration qui se mène en focalisation interne avec un récit à la première personne motive cette décision du R.P.S. en ces termes :

Ils [les chrétiens de Tala] éprouveraient comme une faim de moi, comme une fringale du Christ. Tout à coup, je surgirais et ce serait le miracle : ils accouraient à moi, m'embrasseraient, se réjouiraient de m'avoir retrouvé. Quelle belle victoire, n'est-ce pas ?⁶⁰⁸

Le révérend Père Drumont n'est plus le serviteur du Christ, il se prend pour le Christ. La mention du nom « Christ » est révélatrice de cet état d'esprit. Avec le Christ, le véritable événement fondateur du christianisme, le miracle des miracles, c'est sa résurrection d'entre les morts à Pâques. Comme le Christ, le Père Drumont se voit aussi en train de réaliser le « miracle » de sa vie. Il est intéressant à ce sujet d'établir un parallèle entre la résurrection du Christ et les termes utilisés pour signifier l'essor, « la résurrection » du Père Drumont. Dans la résurrection de Jésus-Christ, il y a un effet de surprise et de soudaineté de cet événement inouï. Chez Drumont, cela se traduit par « tout à coup » ; et au Christ qui « surgit » du tombeau // je surgirai. Après trois jours, le Christ surgit du royaume des morts, des enfers pour naître à la vie des hommes et de Dieu : ce miracle produit de la joie, des réjouissances chez les disciples // Après trois ans, Drumont surgit de sa retraite pour apparaître au milieu de ses chrétiens de Tala. Cela produirait de la joie avec la mention de « m'embrasseraient », « se réjouiraient ». Belle victoire du Christ sur la Mort qui voulait le retenir captif // « Victoire » de Drumont sur les résistances des chrétiens de Tala qui rechignaient à le suivre.

⁶⁰⁷ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 11-12

⁶⁰⁸ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 22

Cette comparaison nous révèle la dynamique qui est à l'œuvre dans la supposée action missionnaire du R.P.S. Sous les apparences de prêcher l'Évangile, il apparaît qu'il se prêche lui-même. C'est précisément à ce titre qu'il est l'antithèse du Christ. Les multiples occurrences des pronoms possessifs de la première personne du singulier sont plus que parlantes : « moi » : [une faim de moi ; ils accourraient à moi] ; « je » : je surgirais, « me » : [« m'embrasseraient » ; « m'avoir retrouvé »].

Pour le romancier, clairement, des personnages missionnaires ont essayé de se diviniser en Afrique subsaharienne. En se prenant pour des dieux, ils ont blasphémé contre leur Dieu. Dans l'entendement de certains chrétiens occidentaux, qu'un « nègre » ose porter un tel discours sur le fait missionnaire était considéré comme un blasphème. Le missionnaire occidental était sacré. Et c'est la problématique de ce double blasphème que posaient les premières phrases du roman. On le comprend, ce sont ces genres d'attaques à peine voilées contre le christianisme et les missionnaires qui ont valu à Mongo Beti des remarques et accusations très sévères du camp occidental sur sa vision et son écriture vis-à-vis de l'avènement/événement de la foi chrétienne en terre africaine. L'écriture romanesque chez lui est l'écriture d'une conflictualité entre l'Occident et l'Afrique, parce que cette dernière a été attaquée dans sa culture et sa religion par les personnages missionnaires sous le prétexte de l'évangélisation.

2.2.5 Affirmation et défense de la culture africaine et de ses religions au détriment de la vocation chrétienne

A l'exception de *L'homme qui marchait vers le soleil levant* de Thomas Mofolo, les textes littéraires d'auteurs africains de mon corpus portent, explicitement ou implicitement, l'affirmation de l'existence d'une culture africaine qu'il faut défendre et réhabiliter contre les attaques des évangélistes. En effet, les méthodes de la vocation chrétienne missionnaire, sous le prétexte civilisationnel, ont porté des coups rudes aux assises culturelles des sociétés coutumières africaines. Jean-Pierre Lycops lui parle même de « génocide culturel »⁶⁰⁹. Dans un tel contexte, l'écriture des représentants des peuples sous domination a été de porter une parole engagée pour la défense et la sauvegarde du patrimoine culturel et religieux africains. Cette écriture démontre que la vocation chrétienne, dans sa présentation missionnaire, porte en elle l'anéantissement de la culture africaine parce que ces apôtres du Christ ne la reconnaissent pas comme telle ; ou du moins quand ils s'aviseront très tardivement et timidement de la reconnaître et d'en tenir compte, elle se retrouve déjà fortement déjà

⁶⁰⁹ Jean-Pierre Lycops, *l'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique*, Paris, Éditions Anthropos, 1975

ébranlée. Les auteurs africains revendiquent non seulement la reconnaissance de leur culture par le camp d'en face, mais ils en font le principe même de l'existence de la société africaine qui se présente comme un tout cohérent. Accepter la vocation chrétienne missionnaire serait pour plusieurs d'entre eux synonyme d'entériner le désordre, l'éclatement social et la mort symbolique de l'homme africain. C'est la problématique posée par la plupart des œuvres étudiées où les principes évangéliques prêchés par les missionnaires agissent comme des facteurs de désagrégation des sociétés africaines. La question se pose avec acuité dans l'intrigue romanesque du *Roi miraculé* de Mongo Beti et dans la dramaturgie de *Béatrice du Congo* de Bernard Dadié autour du régime monogamique du christianisme. Plusieurs stratégies littéraires sont adoptées par les romanciers et dramaturges pour mener à bien cette défense de la culture et des croyances africaines.

La meilleure défense, pour paraphraser Voltaire, c'est l'attaque.⁶¹⁰ Dans les œuvres étudiées, je me suis employé à faire constater au lecteur que les auteurs africains se sont d'abord attaqués à la vocation chrétienne en la représentant comme une religion qui détruit avant de s'implanter. C'est en cela que le personnage missionnaire a été souvent identifié à un agent dangereux qui agit pour mettre dans les villages et les familles tout « sens dessus-dessous. »⁶¹¹ Dans *Tout s'effondre*⁶¹² de Chinua Achebe, c'est le monde igbo d'Okonkwo qui s'effondre avec l'intrusion des missionnaires et la conversion de son fils Nwoye au christianisme. Pris de désespoir et de déshonneur, Okonkwo se pend. La vocation chrétienne est ainsi représentée, clairement ou par insinuation, comme un élément perturbateur, un ferment de désunion dans une Afrique que les écrivains ont souvent tendance à idéaliser dans son fonctionnement avant l'arrivée des « Blancs ». Pour bien montrer la constitution d'une sorte de front de refus et de contestation de cet ordre missionnaire qui s'impose le plus souvent au détriment des lois coutumières, les procédés littéraires de mise en contraste sont opérés dans les textes. Par des comparaisons, des analogies ou parfois des parataxes, les écrivains feront ressortir les écarts entre les deux mondes en présence et surtout la partialité du missionnaire. En guise d'exemple, il y a cette observation faite au R.P.S sous la forme d'une question à laquelle il aura du mal à répondre :

Père, je ne suis pas chrétien ; je n'ai jamais été baptisé et je ne crois pas que je le serai jamais ; pourtant je crois que Dieu existe. Je voudrais seulement te poser une question : suppose que des Blancs aient dansé ce soir à notre place, suppose que tu aies été près de

⁶¹⁰ Cf. Voltaire, *Les pensées philosophiques*, (1862)

⁶¹¹ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 34

⁶¹²Le roman *Tout s'effondre* de Chinua Achebe est paru en anglais sous le titre original de : *Things Fall Apart* en 1958. La première traduction française était : *Le Monde s'effondre*.

leur fête, est-ce que tu serais allé briser leurs trompettes et leurs guitares ? Parle-moi en toute sincérité, Père⁶¹³.

Cette réaction est un condensé de beaucoup de revendications. Il y a d'abord un refus assumé d'être chrétien. Il y a ensuite l'affirmation de sa foi en Dieu ; il sous-entend qu'il est un adepte de la religion traditionnelle africaine et que la connaissance de Dieu n'est pas l'apanage du Christianisme. Il y a enfin que la violence du missionnaire est sélective, selon qu'il soit en face des « Noirs » ou des « Blancs ». Les instruments de musique des « Noirs » ont été brisés par le missionnaire parce qu'ils chantaient et dansaient. Le missionnaire aurait-il adopté la même réaction face à des « Blancs » ? En somme, ce sont la crédibilité et l'impartialité du missionnaire qui sont ainsi posées comme questions. La réponse implicite mais évidente est qu'il n'est pas crédible puisqu'il est partial.

À la « Civilisation » chrétienne missionnaire qui se résume à peu de chose près à la culture occidentale, on va opposer et affirmer l'existence d'une culture africaine qu'il faut prendre en compte. Les auteurs des textes étudiés opposent volontiers cette dernière à la « Civilisation » occidentale. Dans *Béatrice du Congo*, cette mise en contraste se mène au niveau des symboles. Le dramaturge utilise le terme « prêtre » pour désigner aussi bien les officiants des cultes traditionnels africains que ceux du christianisme. En outre, lorsqu'il est question de sceller le pacte d'amitié entre le Bitanda et le Congo, on voit deux conceptions de cette signature qu'exigent de part et d'autre les différents signataires. Diogo fait apposer au bas d'une feuille de papier la signature du Roi en lui faisant tracer une croix. Le dramaturge donne les détails dans la didascalie suivante : « (Diogo prend la main du Mani Congo, lui fait tracer une croix au bas du document, ses compagnons apposent l'empreinte des pouces des notables. La foule hurle de joie.) »⁶¹⁴ À leur tour, les Congolais demandent que la signature se fasse à la manière de leur tradition : « Le Prêtre, exhibant deux statuetstes : Nous allons jurer vous et nous. (Ils tendent la main sur les statuetstes.) Que l'avenir le plus ténébreux soit le sort du peuple qui manquerait à sa parole. »⁶¹⁵ Ceci est non seulement un acte de résistance, mais aussi une affirmation de la réalité d'une vie spirituelle et religieuse en Afrique subsaharienne qui est essentielle dans toute prise de décision engageant l'avenir.

Par un formidable renversement de situation, le dramaturge fera du personnage de Diogo le défenseur même des coutumes africaines et le pourfendeur de l'entreprise bitandaïse qu'il qualifie de pillage des biens matériels et immatériels des Congolais. Il s'est produit donc

⁶¹³ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 97

⁶¹⁴ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 43

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 44

du théâtre dans le théâtre avec cet émissaire en chef des Bitandais qui a une espèce de remord ou d'envoûtement après son retour d'expédition zaïroise. Il se lance dans la tirade suivante :

Diogo : Majesté, je vous apporte certes un royaume, mais est-il impérieux de troubler des peuplades dans leur quiétude ? (Les autres se regardent. Chœurs lointains, tam-tams. Le Zaïre resurgit en Diogo.) Le tam-tam, Majesté, le tam-tam ! qui rappelle à tous le sens véritable de l'existence qui est joie, unité... / Le Roi : Diogo ! / Diogo : Là-bas, on ne dit à personne « bon appétit », mais à tous « viens manger ». Chacun partage avec le voisin le peu qu'il a. Dans ces pays où les dieux font partie de la tribu... / Le Roi : Diogo ! Diogo ! / Diogo : Majesté ! Je ne sais plus, des tam-tams rangés dans les cases, vivant aux côtés des hommes, sortant les soirs pour redonner vigueur à tous, et des cloches pendues dans les clochers, je ne sais plus ce que je préfère, celui dont la voix me transporte, me trouble, me relie aux autres hommes ; l'un appelle au recueillement, l'autre à l'explosion, l'un est produit du froid, l'autre, produit du soleil. C'est la graine qui éclate en plein midi pour donner vie à d'autres plantes. / Le Roi : Diogo ! / Diogo : Majesté... j'ai cru avoir laissé l'Afrique en Afrique, or elle me poursuit jusque dans votre vénérable palais... Elle m'a conquis... La vie pour les hommes de là-bas, n'est plus vaine poursuite de la gloire, accumulation de biens raflés sur la faim des autres, surabondance de rires et de joies, pris sur le lot de rires et de joies des autres. / La Cour : Diogo ! Diogo ! (Les cloches sonnent.) / Diogo : C'est toute une humanité qui fait corps avec les eaux, les plantes, avec les animaux, avec tout... Un pays terriblement envoûtant. / Le Roi, malicieux : Ensorcelleur aussi. / Diogo : A les voir vivre, je me suis posé beaucoup de questions. Je me suis dit : la société dans laquelle tout le monde est heureux ne saurait-elle être chrétienne⁶¹⁶ ?

Le dramaturge fait parler Diogo au profit des Congolais qui considèrent que leur culture et eux-mêmes constituent un tout. La symbolique des tam-tams représentant l'Afrique est opposée à celle des cloches représentant le Bitanda. La voix des tam-tams « transporte », « trouble », « relie aux autres hommes » et « appelle au recueillement » cependant que celle des cloches appelle « à l'exploitation ». Ce personnage ne comprend pas pourquoi ceux qui sont chrétiens dans leurs actes et leur mode de vie fraternelle et en symbiose avec la nature sont déclarés des « païens » et des « barbares ». Il pose cette question qui sonne comme une accusation contre les Bitandais chrétiens : « La société dans laquelle tout le monde est heureux ne saurait-elle être chrétienne ? » D'une certaine manière, c'est cette même question accusatoire qui est au centre du procès et de la condamnation à mort de Dona Béatrice. Mais est-ce vraiment son procès ou plutôt celui des missionnaires bitandais ?

En effet, alors que le prêtre n'a que quelques rares apparitions et interventions dans toute la dramaturgie qui se tisse autour des intérêts politico-religieux et financiers du Bitanda, on a quand même une sorte de confrontation finale qui se joue lors du procès en condamnation à mort de Dona Béatrice. Les juges de ce procès sont le Curé, le Militaire et le Commerçant, autrement dit, les trois M dont j'ai déjà parlé à savoir Missionnaire, Militaire et Marchand. L'accusée est Dona Béatrice. Mais la véritable confrontation se joue entre Dona Béatrice et le Curé dans les échanges suivants :

⁶¹⁶ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 55-56

Le Militaire : Elle aurait même rétabli les sacrifices humains. / Le Curé : Est-ce vrai ma fille ? / Dona Béatrice : Les sacrifices humains au Zaïre vous en êtes les grands-prêtres... [...] Le Curé : Ma fille, ma fille, faites attention à ce que vous dites. Le monde est ce qu'il est. Nous essayons tous de le faire avancer sans brusquerie. Dieu est douceur, doigté, patience ! [...] Avez-vous une pointe de regret, ma fille... Vous savez la miséricorde de Dieu est immense... / Dona Béatrice : Oui... / Tous : Ah ! / Dona Béatrice : De constater que le peuple a mis trop de temps pour comprendre, pour vous bouter dehors⁶¹⁷.

Là où le missionnaire se montre impuissant à dénoncer l'injustice du monde, Dona Béatrice le fait. Au missionnaire qui se satisfait de l'état de fait d'une injustice et se montre acteur de ce monde de domination d'un peuple sur un autre, Dona Béatrice oppose sa révolte.

Le Curé : Ma fille, il est encore temps, pensez au salut de votre âme... votre âme, ma fille... pensez à Dieu... / Dona Béatrice : Je pense à ce que vous auriez tous fait si nous étions partis au Bitanda livrer la chasse aux hommes, aux femmes, aux enfants... y semer la désolation...⁶¹⁸

Réflexion à laquelle le prêtre ne répond pas mais comme « Tous », il pense certainement : « Est-ce pensable !... Une imagination débridée »⁶¹⁹. Et au prêtre de poursuivre : « Le Curé : Ma fille, écoutez la voix de votre conscience. C'est encore la voix de Dieu.../ Dona Béatrice : Eh bien, elle me commande de libérer mon pays »⁶²⁰. Ainsi, par un jeu subtil du procédé dialogique, le dramaturge arrive à faire admettre au lecteur / spectateur de la scène que le fait d'obéir à sa conscience, c'est accomplir la volonté de Dieu. Obéissant à sa conscience, Dona Béatrice se fait donc l'instrument de Dieu au profit de son peuple et de l'humanité. Et le curé qui n'obéit pas à sa conscience mais plutôt à la logique des intérêts matériels, au régime de vérité du monde occidental de son époque, n'est pas dans la Volonté divine.

Également, le Mani Congo alias Dom Carlos 1^{er} qui a suivi pendant longtemps Diogo, le missionnaire et les autres émissaires du roi chrétien bitandais s'aperçoit à la fin de la pièce de théâtre de Bernard Dadié qu'il a été trompé de bout en bout. C'est alors, qu'il sonne la charge et la révolte contre la vocation chrétienne et la « Civilisation » tout en annonçant son retour à ses racines, à la culture africaine. Il l'exprime dans la tirade suivante :

Le Roi : Bitandais, tous mes protecteurs même ceux du ciel ! Aurais-je jamais pensé que le très chrétien frère du Bitanda aurait un jour fait passer ses intérêts avant ceux de la foi ? Ah Kongo dia Ngunga ! Congo de la Cloche ! Que vas-tu devenir ? [...] Faites battre les tam-tams. Tous les tam-tams, que leurs sons rivalisent avec ceux des cloches ; que leurs voix dominent celles des cloches... J'entends me réconcilier avec les miens, avec mon peuple, rétablir l'unité du pays ! [...] Pauvre Zaïre, tout remettre debout, sur pied... que chacun se mette devant sa case et salue la vie à sa façon... Ramenez-moi mes dieux, les dieux de mes ancêtres, ceux qui ne me sont pas prêtés et qui me comprennent. Mettez ici le dieu de la Fécondité, ici le dieu de l'Amitié, ici le dieu de l'Abondance... Je leur

⁶¹⁷ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 139

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 140

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 140

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 141

reviens pour poursuivre le dialogue interrompu. Que les cités partout ouvrent les portes à Dona Béatrice et à ses disciples⁶²¹.

Le Roi revient de ses illusions nourries par les fallacieuses promesses faites au nom de la religion chrétienne. Il annonce retourner à ses anciennes croyances qui sont très essentielles à la culture africaine. À la symbolique des cloches qui représente la religion chrétienne missionnaire, il entend opposer dorénavant les tam-tams qui représentent la part d'africanité avec laquelle il n'était plus en « dialogue » à cause de leur interdiction par le missionnaire au profit des cloches. Le lecteur/spectateur de *Béatrice du Congo* voit que Bernard Dadié est beaucoup porté sur les symboles et les métaphores pour traiter de la question de la vocation chrétienne. Ce qui n'est pas le cas chez les trois autres romanciers. En effet, si l'ironie et la dérision furent particulièrement prisées par Mongo Beti et René Philombe dans leurs œuvres, Aké Loba quant à lui procède par la caricature et le grotesque avec les personnages du Père Tourbillon et du catéchiste Kablanokoffidia de Pompadour d'Artagnan pour mener, par la plume, la lutte contre cette forme de domination et d'oppression culturelles et religieuses.

2.3 Regards critiques sur les formes de contestations et de rejet de la vocation chrétienne missionnaire et les stratégies de défense de la culture africaine

2.3.1 Le danger d'avoir à rebours une approche très connotée politiquement de la vocation chrétienne par certains écrivains

Parmi les auteurs des textes étudiés, René Philombe, Bernard Dadié, Sembène Ousmane et Mongo Beti sont ceux qui prennent vraiment prétexte des violences et exactions coloniales pour critiquer les modes d'appel à la conversion chrétienne pendant cette période. Les causes de ces attaques sont à la fois l'inscription tacite ou ambiguë de l'évangélisation dans la logique coloniale en acceptant comme établie cette domination impérialiste. Mais Mongo Beti et Sembène Ousmane, plus que les autres, me paraissent avoir adopté une écriture très marquée politiquement au point d'avoir affiché leur anticléricalisme comme une idéologie. Du reste, ils ont tous les deux affirmé leur idéologie communiste.

2.3.1.1 Mongo Beti et ses différentes évolutions dans la critique des missionnaires et de la religion chrétienne

Un regard d'ensemble de l'écriture romanesque d'Alexandre Biyidi révèle une critique à l'encontre du christianisme et des missionnaires qui va croissant jusqu'à toucher à l'exaspération et à la caricature dans ses dernières œuvres. En effet, dans *Ville Cruelle* qu'il publie sous le pseudonyme d'Eza Boto qui veut dire « les hommes d'autrui », « les aliénés » ;

⁶²¹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 127

et aussi dans *Le Pauvre Christ de Bomba*, où il apparaît sous son autre nom de plume de Mongo Beti qui signifie « le fils des Beti » ; les Pères Kolmann et Drumont, principaux personnages respectifs de ces deux romans, sont décrits sous les traits où perce plutôt le génie littéraire de cet écrivain camerounais. Dans *Ville cruelle*, Eza Boto évoque même en des termes très positifs la figure d'un missionnaire décédé. Son avis est que cet homme était « le meilleur missionnaire qu'il ait connu » :

Oui, un missionnaire était mort à Tanga ; un très vieux missionnaire catholique, très vénéré. Le fleuve long et docile sous la lumière blafarde de la nuit lui rappelait le cortège qui suivait le corps du vieux missionnaire. La foule innombrable s'était sagement rangée en colonnes derrière la voiture funèbre et la suivait à travers les rues de la ville en se taisant⁶²².

De l'aveu même d'Alexandre Biyidi, il s'agissait de l'alsacien Mgr Vogt qui est décédé en 1941. Ainsi, même s'il était très critique de l'action missionnaire en général, il savait encore être reconnaissant envers ceux qui faisaient du bon travail. Or, au fil du temps et de l'écriture, le discours sur l'Église et les missionnaires devint virulent. Il a particulièrement les spiritains en ligne de mire de ses critiques. Je partage le constat qui place *Main basse sur le Cameroun* comme le point de bascule de Mongo Beti dans l'outrance et le manque d'objectivité dans ses attaques contre le christianisme. Et pour Lucien Laverdière, cela atteint son sommet avec son roman *La ruine presque cocasse d'un polichinelle* :

Dans *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, Mongo Beti reprend certains thèmes du *Pauvre Christ de Bomba*, mais avec plus de hargne et infiniment moins d'art ; il durcit le ton, accuse les missionnaires de tous les péchés du monde et accumule les jugements à l'emporte-pièce, si bien qu'il tombe dans le pamphlet polémique et s'enlise souvent dans une ironie mordante, injuste et lourde. Mongo Beti semble enfermé dans une vision du missionnaire qui appartient à l'époque coloniale et incapable de dépasser ces perceptions d'autrefois⁶²³.

En voulant critiquer ce qui lui apparaissait comme un excès et une injustice missionnaires, Mongo Beti tombe à son tour dans l'excès et une forme d'injustice à l'encontre de la vocation chrétienne qu'il réduit à ses erreurs sans aucune perspective d'une lecture d'ensemble de l'action missionnaire. On pense qu'il a été exaspéré par la violence des critiques qui s'exprimaient à chaque parution de roman qu'il faisait avec tout ce qu'il y a eu comme censure ou interdiction de ses œuvres dans certains pays européens et africains. D'aucuns pensent que Mongo Beti a été « victime d'un complexe de persécution »⁶²⁴.

⁶²² Eza Boto, *Ville cruelle*, op. cit., p. 111

⁶²³ Mongo Beti, *La ruine presque cocasse d'un polichinelle* cité par Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire* de Lucien Laverdière, op. cit., p. 353

⁶²⁴ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 336

2.3.1.2 Mongo Beti et Sembène Ousmane face à la vocation chrétienne missionnaire : un même rejet mais pour des raisons différentes

Sembène Ousmane n'est ni chrétien ni musulman. Il rejette toute idée de religion car pour lui, les religions sont des moyens d'oppression et d'aliénation en Afrique. Pour que les Africains retrouvent vraiment leur indépendance, il faut qu'ils se libèrent du joug colonial occidental et des influences orientales au plan politique, de l'islam et du christianisme au plan religieux. Sembène Ousmane est communiste et sa lutte syndicale et politique en faveur des classes populaires s'inscrit dans l'idéologie du marxisme-léninisme qu'il défend dans ses œuvres romanesques et cinématographiques. Le Référendum de 1958 sert de prétexte et de contexte pour *L'harmattan* où des militants communistes livrent à la fois la résistance et la bataille contre le camp occidental qui a la mainmise sur les structures administratives coloniales et les curés-laïcs de l'Église catholique qui sont favorables au maintien du *statu quo* avec la France.

Sembène Ousmane combat et rejette la vocation chrétienne des curés-laïcs de l'Église romaine parce qu'elle se fait complice d'une domination impérialiste des plus riches sur les pauvres, des puissants sur les faibles, et aussi parce que de manière générale, la religion est l'opium du peuple selon la *doxa* du communisme. Pire, les curés-laïcs en faisant du militantisme en faveur du « Oui » font de la religion chrétienne un instrument politique et une religion idéologique qui s'impose par la contrainte et la violence. Ces zéloteurs apparaissent comme des « idiots utiles africains » du système colonial et missionnaires.

Avant de devenir un rejet idéologique à l'âge mûr, la vocation chrétienne est pour Alexandre Biyidi une succession de déconvenues surtout personnelles avec les ministres du catholicisme, puis ensuite avec l'Église missionnaire comme une institution occidentale proche du pouvoir colonial. Baptisé dès sa plus tendre enfance et entré même au petit séminaire d'Ekomo qu'il quitte en 1945, Alexandre Biyidi qui a été tenté par la prêtrise prendra progressivement ses distances avec l'Église à cause de certaines figures de missionnaires de la Société du Saint-Esprit qu'il a fréquenté. Au lycée à Yaoundé et à l'université en France, les milieux syndicaux et les politiques qu'il fréquente l'amènent à rompre vraiment avec l'Église et même à la combattre résolument au fur et à mesure des vives et passionnées polémiques que déclenchent ses romans à leur parution. C'est ainsi qu'on peut observer que sa critique du christianisme vire progressivement à l'anticléricalisme et à l'idéologie communiste. La spécificité du *Pauvre Christ de Bomba* et du *Roi miraculé*, plus que ses autres écrits, est de représenter la religion chrétienne comme fondamentalement incompatible avec l'organisation de la société traditionnelle africaine en plus du fait que la

vocation chrétienne dans son déploiement en Afrique « ait trahi Dieu et le christianisme ». En effet, Laverdière formule la conclusion suivante :

Aux yeux de Mongo Beti [...] les missionnaires ont échoué parce qu'ils ont laissé le politique l'emporter sur le religieux, parce qu'ils ont accordé la priorité aux réalisations matérielles et à l'argent plutôt qu'aux valeurs spirituelles, parce qu'ils ont préféré une religion de puissance et de domination à une Église humble et pauvre au service des populations africaines, parce qu'ils ont instauré une religion de peur, de crainte et non pas d'amour, parce qu'ils se sont contentés de distribuer les sacrements et de prêcher le message évangélique d'une façon biaisée et superficielle, abandonnant la formation chrétienne à des catéchistes incapables, sans envergure et sombrant inévitablement dans le formalisme, le ritualisme hypocrite ou la bigoterie, parce qu'ils ont bafoué les droits de l'homme en mettant entre parenthèse les exigences de la justice sociale, en ne prenant pas la défense des Noirs pauvres, humiliés et exploités par les coloniaux, en condamnant et en combattant les religions traditionnelles, et parce qu'en définitive, l'œuvre missionnaire s'est muée en œuvre de destruction de la personnalité africaine et des cultures traditionnelles. Ainsi, ils ont trahi Dieu et le christianisme⁶²⁵.

Ainsi, selon toujours ce Père spiritain qui est aussi un critique littéraire, chez Mongo Beti :

L'entreprise missionnaire se solde par un immense ?? et un gâchis à triple dimension : celui des missionnaires eux-mêmes, celui de l'idéologie colonisatrice et civilisatrice qu'ils véhiculaient, celui enfin des projets d'asservissement et d'exploitation de l'Afrique par l'Europe conquérante⁶²⁶.

Tout cela motive son rejet de la vocation chrétienne missionnaire dans un premier temps, puis dans un second temps le rejet total du christianisme dans la logique de l'idéologie communiste.

2.3.2 Le christianisme dans la littérature africaine : un rejet de la vocation chrétienne de type missionnaire pas du christianisme

2.3.2.1 Le radical rejet des velléités apologétiques et impérialistes de la vocation chrétienne missionnaire en Afrique subsaharienne

Les analyses précédentes sur les représentations que les missionnaires ont effectuées sur les « Nègres » et leurs mœurs (première partie) et celles des écrivains africains sur ces évangélistes et « civilisateurs » ont eu pour but de permettre au lecteur de réaliser le réel abîme qui sépare les représentations contrastées et parfois antinomiques de ces deux mondes au sujet de la vocation chrétienne. Au niveau africain, l'engagement militant et nationaliste de plusieurs de ces écrivains luttant pour les indépendances africaines au plan politique va rendre aussi coup pour coup aux missionnaires qui outrepassent les limites assignées à leurs fonctions religieuses. Effectivement, dans la plupart des textes littéraires portant sur la période coloniale, les écrivains africains se sont résolument attachés à critiquer et à contester chez les missionnaires protestants et catholiques toutes les formes d'agressions religieuses et

⁶²⁵ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 359-360

⁶²⁶ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p.359

nationalistes visant à porter préjudice aux croyances africaines, à détruire la culture africaine. En cela, on peut dire que les écrits missionnaires de la bibliothèque coloniale sont en arrière-plan de plusieurs œuvres africaines de mon corpus. Certaines déclarations ou prises de positions, à titre personnel ou officiel, des missionnaires dans leurs Rapports, lettres, etc. qui jadis n'avaient pas de vis-à-vis africains auront de plus en plus du mal à passer sous silence et sans réactions après les années 1920. Ainsi, cet écrit de Mgr Augouard au sujet du Premier Congrès Pan Noir⁶²⁷ de 1921 qui disait :

La *Dépêche Coloniale* me demande ce que je pense du Congrès pan-noir qui vient de tenir ses assises à Londres, Bruxelles et Paris. À vrai dire je n'en pense pas grand-chose de bon et je trouve cette agitation aussi prétentieuse qu'inutile. / J'admire cependant la Noire ironie de ces MM. qui choisissent justement la rue Blanche pour se réunir à Paris. Je me demande comment cette minime poignée de Congressistes a eu la prétention de représenter l'Afrique puisque, à part deux exceptions, tous ces MM. étaient Américains ou originaires de Colonies extra-africaines. [...]. / Jusque-là cependant la petite manifestation tapageuse ne tire pas à conséquence et le verbiage de la prétendue charte noire ne fera qu'amuser ceux qui connaissent la véritable Afrique autrement qu'en paroles. / Mais le gros danger de ces manifestations intempestives, comme celle de Londres, est de pousser les Noirs à revendiquer la possession de toutes les terres et à expulser les Européens pour que la race noire puisse se gouverner elle-même. [...]. / Une expérience personnelle de 44 années au centre de l'Afrique m'a fait tirer cette conclusion que personne ne pourra convertir en hostilité pour les Noirs puisque je leur ai consacré ma vie entière : « Il faut tirer les Noirs du degré d'abjection où ils vivent depuis tant de siècles ; mais pour le moment il faut bien se garder de les élever au niveau Européen qui causerait leur propre ruine. »⁶²⁸

Une prise de position si tranchée d'un tel haut dignitaire ecclésiastique montre que toute initiative d'autonomie et d'indépendance rencontrera sur son chemin son opposition personnelle et celle de la structure ecclésiale qu'il dirige. Et le débat tel qu'il est posé, oppose d'emblée « Blancs » et « Noirs » et non la quête du Bien pour le faible, la veuve, l'orphelin, et l'étranger telle que prônée par l'Évangile. Une telle déclaration et bien d'autres avaient fini par convaincre l'*intelligentsia* africaine que seul l'établissement d'une sorte de rapport de force ferait plier le système par des critiques et des discours de rejets multiformes de la vocation chrétienne missionnaire. Bernard Dadié fait entendre cette plainte lucide et chargée du rejet de la vocation chrétienne à l'époque coloniale de la part de « Noirs » travaillant sous la contrainte dans les champs :

Tous : Il faut que Jésus revienne mourir pour nous autres... (Triste plainte des travailleurs.) / Première Femme : Pourquoi le Bitandais veut-il à tout prix nous faire gagner le ciel ? N'est-ce pas une duperie ? / Deuxième Femme : Dona Béatrice aurait-elle raison ? À nous le ciel, au Bitandais la terre, et tous les biens qu'elle prodigue. / Tous : Et nous pour travailler, lui pour créer un ciel sur terre... / Dona Béatrice a raison... Jésus

⁶²⁷ Même s'il est ainsi désigné, ce congrès panafricain n'est pas le premier du genre. Il y en a eu par exemple un à Paris en 1919. Celui dont il est ici question s'est tenu même en trois sessions respectivement à Londres, Bruxelles et Paris

⁶²⁸ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 46-47 (Paris, Archives de la Maison-Mère des Pères du Saint-Esprit)

serait-il noir ? (Le glas. Chant d'allure de révolte. Le glas et les travailleurs jettent leurs outils)⁶²⁹.

En l'état, le « Noir » ne se sent pas pris en compte par le christianisme prêché par le missionnaire. Mais il a pleinement conscience que le christianisme est beaucoup plus large que la présentation étriquée qu'en font les missionnaires. À la différence de Sembène Ousmane et de Mongo Beti qui rejettent uniment la vocation chrétienne missionnaire et le christianisme, de nombreux écrivains sont restés chrétiens tout en dénonçant les méthodes missionnaires qui n'étaient pas toujours « chrétiennes ». La contestation de la vocation chrétienne de type missionnaire par la Négritude et l'engagement protéiforme des écrivains dans la lutte par leur plume ont rendu un énorme service au christianisme selon cette réflexion :

Des mouvements tels que la Négritude, l'Africanité, le recours à l'Authenticité, ainsi que la contestation du christianisme et des missionnaires par les intellectuels africains vont finalement rendre à l'Église un inestimable service, en l'obligeant à prendre conscience qu'elle a été trop longtemps liée à la culture occidentale, que le temps est venu pour le christianisme en Afrique de se dépasser, de s'ouvrir à toutes les autres cultures, d'accepter effectivement la différence, de vivre la tolérance et le respect des autres tels qu'ils sont. / Au lieu de s'affirmer trop souvent dans l'histoire de l'Afrique comme un processus de « déculturation », l'évangélisation n'aurait-elle pas dû, au contraire, prendre la forme d'un processus d'acculturation⁶³⁰.

Dans la troisième partie de ce travail, je parlerai de préférence d'inculturation et non pas d'acculturation de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne.

2.3.2.2 La culture africaine n'est pas un obstacle au christianisme, bien au contraire

Toutes les analyses menées successivement sur les textes de la bibliothèque coloniale et de la littérature africaine avaient pour but de faire apparaître clairement au lecteur que les méthodes missionnaires qui ont consisté à opposer la « Civilisation » au paganisme afin de pouvoir « déraciner » certaines réalités africaines pour transplanter le christianisme avec tous ses atours « occidentaux » ont été inspirées, ni par l'Évangile, ni par la Tradition, mais plutôt par le paradigme occidental de la période coloniale. Les écrivains africains ont fustigé cette approche des réalités africaines par les missionnaires dont la pastorale s'est déployée, selon eux, comme un système réfléchi de déstabilisation et de destruction culturelles et non de renouveau pour les évangélisés. Un sage du *Pauvre Christ de Bomba* l'exprime sans détour en déclarant que le missionnaire « est un homme dangereux car si on l'écoutait, les femmes quitteraient leurs maris, les enfants désobéiraient à leurs pères, leurs pères ne se regarderaient

⁶²⁹ Bernard B. Dadié, *Béatrice du Congo*, op. cit., p. 85

⁶³⁰ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 456

plus et bientôt tout serait sens dessus-dessous. »⁶³¹ Dans *Les dépossédés*, Aké Loba met en contraste les méthodes du Père Tourbillon avec l'enseignement du Christ. Ce missionnaire a beau paraphraser le Christ en disant : « Vos pères vous ont dit eh bien, moi je vous dis que... »⁶³², sa pastorale se révélera être une entreprise de « dépossession » des Abidjanais de leurs croyances et de leur culture. Il y a en cela une différence radicale entre le Christ et le Père Tourbillon. Le premier n'était pas venu pour abolir, mais pour porter à son plein achèvement ce qui existait déjà dans la loi mosaïque. Pourtant, le missionnaire « blanc » lui est venu pour éradiquer les mœurs « sauvages et barbares » africaines afin d'y planter la « civilisation » européenne. La majorité des écrivains ne s'y sont pas trompés en s'érigeant contre la vocation chrétienne de type missionnaire chaque fois qu'elle faisait passer la culture occidentale en lieu et place du message évangélique. En effet, en faisant cela, les évangélistes nuisaient à la culture de ceux qu'on a déclaré « sans culture ». Lucien Laverdière déplore cette errance pastorale missionnaire pendant la colonisation en ces termes :

En toute bonne foi, les missionnaires ont porté atteinte à l'âme même des peuples qu'ils venaient évangéliser ; en effet, vouloir supprimer des institutions africaines, combattre et ridiculiser les croyances religieuses, les coutumes, les manifestations culturelles, l'art nègre –en somme, les éléments les plus spécifiques et les plus fondamentaux d'une culture-, c'est s'attaquer au génie même d'une race et commettre un crime terrible contre l'humanisme nègre. Pour leur plus grand bien, on tentait- et on tente encore- d'assimiler les Noirs, d'en faire de dociles produits de la civilisation occidentale⁶³³.

Claire et nette ! La culture africaine identifiée à tort et pendant longtemps au « paganisme » n'est pas un obstacle au christianisme. Bien au contraire, ne devrait-elle pas en être le support et le réceptacle ? De très nombreux intellectuels et écrivains de la bibliothèque coloniale ne se sont pas montrés convaincus de la pertinence d'une telle appréhension des réalités africaines par le christianisme et ont continué à regarder avec condescendance l'existence d'une « soi-disant » culture africaine. D'autres ont dénié à la culture africaine sa compatibilité avec le christianisme. À la veille des indépendances africaine en 1960 et du concile œcuménique Vatican II en 1965, la question faisait toujours débat. D'où cette réflexion de Jean Alioune Diop en 1956 :

Comment ne pas déplorer que des esprits, au demeurant fort respectables dans le contexte normal de la vie occidentale, en soient arrivés à invoquer la Bible pour justifier la ségrégation raciale et la dépréciation de l'humain ? Comment ne pas regretter que des hommes de culture, des plus éminents, en arrivent à énoncer innocemment, et sans trouble, des jugements appelés aux plus vastes répercussions, sur la culture européenne en des

⁶³¹ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, op. cit., p. 34

⁶³² C'est une allusion à cette phrase du Christ : « Il a été dit aux Anciens. Eh bien ! moi, je vous dis » (Mt 5, 20-22a.27-28.33-34a.37). À plusieurs reprises, le Christ tient ce discours. Lorsqu'il le fait, c'est pour bousculer certaines pratiques du judaïsme en déclarant être venu accomplir et non pas abolir la Loi de Moïse qui structurait la société juive.

⁶³³ Lucien Laverdière, *L'Africain et le missionnaire*, op. cit., p. 455-456

termes qui laissent clairement entendre que l'Occident seul a la vocation de l'universel ? Et sur le plan spirituel, ne doit-on pas à l'initiative [...] de peuples non européens cette idée, encore timide, que le message chrétien transmis en Afrique et dans le monde noir, à travers les particularités et les ressources subjectives de la culture juive, de la culture gréco-latine, devait être réassumé autant que possible à sa source, pour être traduit dans le langage et à travers l'histoire, les mœurs, les arts propres aux peuples noirs, avant de recevoir la plénitude d'expression digne de lui, parmi nos populations ? [...] / Voici la scandaleuse question des peuples sans culture. S'il est exact que les vrais responsables de la colonisation ont sciemment forgé ce mythe, il n'en est pas moins surprenant que des générations d'autorités culturelles et spirituelles aient admis que des hommes vivent en communauté et n'aient pas de culture⁶³⁴.

La question culturelle est essentielle pour la compréhension des enjeux de la vocation chrétienne dans la rencontre de l'Occident chrétien avec l'Afrique dite « païenne ». L'Occident a tellement pris conscience de cet enjeu culturel qu'il semble admettre inconsciemment, que sa culture soit le support naturel du message chrétien. Pourtant, ce sont deux choses totalement distinctes et différentes. Or, chercher à faire prendre conscience au monde occidental sa méprise n'est pas une sinécure ; et ce, même au niveau d'une certaine élite.

2.3.3 Relativiser et reconnaître la foi chrétienne comme une croyance ancrée dans l'univers religieux africain

2.3.3.1 Certains missionnaires ont été véritablement des envoyés de Dieu auprès des Africains

On aura beau critiquer inlassablement les ambiguïtés des Églises et des missionnaires vis-à-vis du système colonial, cela ne devra toutefois jamais conduire à nier ni même à minimiser le rôle capital de certains d'entre eux qui ont été de véritables évangélistes pour les peuples africains. Il faut d'abord relativiser et reconnaître que tous les missionnaires n'ont pas été de connivence avec l'administration coloniale. Cela apparaît d'ailleurs dans les textes non-fictionnels et dans les fictions du corpus. Dans ses *Souvenirs*, on lit ainsi le cas atypique et exemplaire de ce pasteur qui a décidé de mettre les « Noirs » et les « Blancs » du Cap sur le même pied d'égalité. Casalis rapporte les faits en ces mots :

Un ministre écossais, M. le Dr Roberson, prit charge de l'Église hollandaise de Swelledam. Il déclara dès l'entrée qu'il ne ferait aucune distinction entre les blancs et les noirs parce qu'il les considérait tous comme lui ayant été confiés par Dieu. Là-dessus, grande clameur et résistance opiniâtre de la part du Consistoire et du troupeau. « Qu'à cela ne tienne ! » répondit le pasteur, « si vous ne voulez pas donner place dans la maison du Seigneur à des êtres qu'il est venu sauver aussi bien que vous, je n'en ferai pas moins mon devoir ». Le dimanche suivant, après avoir donné la bénédiction, il alla, sans quitter sa robe, se placer devant la porte du temple, et tint, pour une assemblée de nègres, un service exactement semblable à celui qu'il venait de terminer. Il persévéra pendant longtemps par la pluie et le soleil, jusqu'à ce qu'enfin vaincus par son exemple et pleins

⁶³⁴Jean Alioune Diop, « Discours d'ouverture », *Présence africaine*, 1956/3, N°VIII-IV-X, p. 11-12

d'admiration pour son zèle, les récalcitrants levèrent d'eux-mêmes une interdiction si condamnable⁶³⁵.

Ce pasteur a provoqué un scandale au début de son ministère avec une telle façon de faire qui est pourtant fondamentalement chrétienne. Or en faisant cela, il se trouve qu'il ne s'inscrivait pas dans les pratiques répandues chez les autres pasteurs qui entérinaient la hiérarchisation entre les « races » avec la ségrégation et le système de l'apartheid déjà en germe dans les séparations des « Noirs » d'avec les « Blancs », même pour les cultes. Pour être objectif, il convient toujours de relever de tels cas positifs toutes les fois où l'on critique à juste titre le manque de courage pastoral de ses collègues qui ont épousé le régime de vérité de leur époque. Dans *Les dépossédés*, le lecteur voit Païs s'émerveiller de la très bonne entente entre les religieuses « blanches » qui s'occupent de l'hôpital en soignant avec dévouement les Africains dont elles ont la charge. Dans *Îles de Tempêtes*, le dramaturge représente le Père Boucher, l'abbé D'Osmond, le Père Bienvenu et le Père Sulpice mis à mort pour avoir défendu « la détestable cause des Noirs. » Le Second Colon donne les raisons de cette sentence capitale : « Vous êtes accusés d'avoir instruit des nègres, aidé et soigné des esclaves révoltés, soutenu des hommes de couleur dans leur rébellion contre l'autorité établie. »⁶³⁶ Toutes ces représentations fictionnelles ne sont pas sans rappeler des faits réels souvent bien connus de la période coloniale sur le traitement qu'on a réservé à tous ceux qui ont essayé effectivement de prendre le parti des faibles contre « l'ordre établi. » *L'homme qui marchait vers le soleil levant* démontre à sa façon comment dans un contexte exempt de toute influence et de contraintes politiques, Fékisi rencontrera des pasteurs et aura l'éclairage spirituel et religieux nécessaires pour mieux discerner sa vocation et répondre par la suite aux attentes de la Voix entendue.

Dans la littérature africaine, le roman *Le fils du fétiche* de David Ananou qui a une représentation très méliorative de l'action missionnaire ne peut-il même pas être lu comme une œuvre faisant l'apologie de la conversion au christianisme ? En effet, au village, Dansou le personnage principal du roman n'avait que des ennuis avec ses proches et les exigences coutumières. En se retirant en ville, il trouve du travail grâce aux missionnaires qui forment par ailleurs sa femme à bien prendre soin de leurs jumeaux. La famille connaîtra le bonheur en devenant chrétiens. Indéniablement, le facteur humain est très déterminant dans la conversion chrétienne, au-delà de la perfection ou de l'imperfection des structures ecclésiales. En outre, malgré les influences du paradigme dominant, force est de reconnaître que tous les « Blancs » n'ont pas été contre les « Noirs. » Certains Européens de l'époque se sont parfois

⁶³⁵ Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, op. cit., p. 106-107

⁶³⁶ Bernard B. Dadié, *Îles de Tempêtes*, Paris, Présence Africaine, 1973, p. 39-40

constitués en défenseurs des « Noirs » contre d'autres « Noirs », et contre des Occidentaux aussi.

2.3.3.2 L'Afrique subsaharienne chrétienne a déjà aussi ses saints

Par idéologie ou par conviction personnelle, certains écrivains ont fait des missionnaires et du christianisme les continuateurs, au niveau religieux, de l'asservissement des « Noirs » par les « Blancs ». Dans leur entendement, pour que l'Afrique subsaharienne soit libre et retrouve ses racines, il lui faut absolument aujourd'hui encore, se débarrasser des religions étrangères tels le christianisme et l'islam. Par réalisme, il me semble qu'il faut sortir de ces revendications utopiques, irréalisables et admettre que la foi chrétienne est une croyance ancrée pour toujours dans l'écosystème religieux africain. Renoncer au christianisme en Afrique serait renier une part de l'Afrique car certaines figures qui sont dans le panthéon ancestral africain sont aussi entrées dans le martyrologe chrétien. L'Afrique a en effet des vénérables, des bienheureux, des saints et des saintes. Autrement dit, ils sont à la fois des ancêtres africains pour la postérité des adeptes des coutumes africaines et aussi des saints à imiter par les chrétiens africains et par tous les autres chrétiens de l'Église universelle. Renonce-t-on à un ancêtre parce qu'il est chrétien ? Bien des saints et des saintes du christianisme, protestants, catholiques, etc. sont africains depuis déjà ceux des premiers siècles de l'Église jusqu'à ceux des époques coloniale et postcoloniale. Ils sont du reste tellement nombreux qu'il serait prétentieux de vouloir en citer. En revanche, pour ceux de la période coloniale, je souligne vraiment le cas emblématique des martyrs d'Ouganda. L'Afrique est donc capable de Dieu ; et les Africains ont déjà pris activement et héroïquement leur part dans le christianisme non pas en devenant comme des « Blancs », mais en restant « noirs » pour devenir chrétiens à partir des réalités humaines et spirituelles qui sont les leurs.

Conclusion du chapitre 2 de la deuxième partie

Dans ce chapitre, l'étude des fictions littéraires démontre, pour de nombreux Africains, une forme d'opposition croissante qui débouche parfois au rejet des modalités de proposition voire d'imposition par certains personnages missionnaires de la foi chrétienne. Le rejet se manifeste dans les textes par la contestation du personnage missionnaire et de ses auxiliaires ; puis par la formulation de critiques multiformes à l'encontre des Œuvres qui représentent l'essentiel de la stratégie et des moyens d'évangélisation des Missions. La défense de la culture africaine et sa valorisation sont au cœur des préoccupations des littéraires et de l'*intelligentsia* du continent qui bénéficie de certains soutiens occidentaux. Tous réclament la fin du système colonial par une indépendance politique avec la constitution d'États libres. Il

convient aussi de relativiser la portée de certaines accusations formulées contre les missionnaires et la vocation chrétienne à l'époque coloniale car les évangélistes ont appris de leurs erreurs au fil du temps en prenant progressivement leurs distances avec le système colonial. D'ailleurs, un certain nombre de missionnaires ont souvent eu maille à partir avec l'administration coloniale à cause des critiques formulées à son encontre dans le traitement parfois inhumain des « indigènes ».

Conclusion de la deuxième partie

Aux thèses des représentations missionnaires de la bibliothèque coloniale de la première partie de ce travail, représentations missionnaires sur « les Nègres » et les « sauvages d'Afrique » qui seraient sans culture et en voie de damnation éternelle, ont répondu dans cette deuxième partie, sur le mode de l'antithèse, les représentations de la littérature africaine de la période coloniale en contestant d'une part ce qui était dit sur les Africains, et en défendant d'autre part « la culture nègre ». Les textes du corpus appartenant à la littérature africaine de la période coloniale dénoncent la vocation chrétienne missionnaire comme participant à une entreprise d'aliénation et d'asservissement des Africains par le système colonial. Dans le chapitre 1 de cette partie, les représentations des œuvres fictionnelles montrent des personnages africains observateurs des faits et gestes des évangélistes avec une certaine réserve et beaucoup d'appréhension quant aux véritables buts de cette nouvelle religion. Dans le chapitre 2, les représentations littéraires montrent une forme de radicalité et de fermeté dans les critiques et la contestation du personnage missionnaire qui vont jusqu'à une forme de rejet du christianisme chez les plus idéologues comme Mongo Beti et Sembène Ousmane. Mais il reste qu'il faut parfois relativiser certaines de ces critiques et revendications contre la vocation chrétienne missionnaire durant la colonisation car des missionnaires ont eu le cœur à l'ouvrage pour servir vraiment le Christ et les Africains.

TROISIÈME PARTIE. La vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans la postcolonie et après le Concile Vatican II : les enjeux autour de l'inculturation de la foi chrétienne au-delà de tout clivage

Introduction de la troisième partie

Dans cette troisième et dernière partie, mon investigation porte sur les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans la littérature africaine de la période postcoloniale et postconciliaire. En effet, deux événements majeurs pour la proposition de la foi chrétienne en terre africaine interviennent au tournant des années soixante : les indépendances politiques en 1960 pour de nombreux États de l'Empire colonial français en Afrique Équatoriale Française (A.E.F) et en Afrique Occidentale Française (A.O.F) et le concile œcuménique Vatican II en 1963-1965. Et ces deux événements constituent un point de bascule et un changement de paradigme pour le déploiement de la vocation chrétienne en Afrique. Avec le retrait officiel de la puissance colonisatrice, les Africains sont amenés à prendre leurs responsabilités sur tous les plans. Le chapitre 1 analyse les représentations littéraires qui montrent les difficultés rencontrées par les Africains à s'assumer au plan politique, religieux, culturel et identitaire. La vocation chrétienne apparaît ainsi mise à l'épreuve de bien des revendications, aliénations et frustrations vécues collectivement et individuellement. Le chapitre 2 étudie la vocation chrétienne dans les représentations littéraires des fictions contemporaines et va s'employer à rendre apparents les reproches qui sont formulés à l'encontre des Églises traditionnelles et l'instrumentalisation de la foi par les pasteurs et autres prophètes des « Églises –champignons ». Je tenterai ainsi d'analyser les représentations littéraires des formes de ré-crétions qui se jouent dans les béances de vie des personnages chrétiens écartelés entre plusieurs urgences et réalités du monde contemporain afin de poser à la fin la question de repenser l'inculturation pour la vocation chrétienne du 21^e siècle. Pour mener à bien mes analyses dans cette partie, la réflexion se fonde sur *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala, sur *L'homme-dieu de Bisso*, d'Étienne Yanou, sur *Entre les eaux* et sur *Shaba deux* de Valentin-Yves Mudimbe. L'objectif recherché est de débusquer les enjeux explicites et implicites qui soutiennent l'action des missionnaires actuels et aussi celle des antagonistes à la vocation chrétienne durant la période postcoloniale en Afrique subsaharienne.

CHAPITRE 1. La vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans les revendications nationalistes et panafricanistes ; dans les crises socioculturelles, identitaires et religieuses.

Introduction au chapitre

Dans ce chapitre, l'étude de la vocation chrétienne sera menée principalement autour des œuvres suivantes : *le Christ selon l'Afrique*, de Calixthe Beyala, *L'homme-dieu de Bisso*, d'Étienne Yanou, *Shaba deux* et *Entre les eaux* de Valentin-Yves Mudimbe. Ce travail tentera de mettre au jour les efforts d'appréhension de la vocation chrétienne par les Africains eux-mêmes dans une démarche de conversion qui va très vite faire apparaître une série de crises internes et externes aux personnages chrétiens. Comment cette démarche conduit-elle à faire remonter en surface la crise identitaire tant personnelle que collective que vivent les différents personnages chrétiens parce qu'ils sont Africains ? Que révèle cette espèce d'écartèlement entre l'héritage ancestral et les attraites des influences extérieures qui se perpétuent dans le continent à travers les structures chrétiennes laissées par les missionnaires ?

Pour répondre à ces interrogations et à bien d'autres qui sont au cœur du sujet étudié ici, ma méthodologie d'analyse sera la suivante dans ce chapitre. À partir des textes du corpus, je vais dans un premier moment chercher à appréhender les objections formulées à l'encontre de la vocation chrétienne dans les revendications des nationalistes et des panafricanistes. Ensuite, j'analyse respectivement comment l'appel à la conversion chrétienne est vécue dans les œuvres de fiction en contexte de crise socioculturelle et identitaire. Enfin, j'étudie dans quelques œuvres de Mudimbe la manière dont des personnages religieux vivent leur vocation chrétienne en contexte de crise. La constante sera toujours dans toutes les séquences analysées dans ce chapitre, de partir de la société ou du collectif vers le singulier ; de l'extériorité vers l'intériorité du personnage.

1.1 La vocation chrétienne et les revendications nationalistes et panafricanistes

1.1.1. La vocation chrétienne dans les revendications nationalistes et panafricanistes

1.1.1.1 La dénonciation du néocolonialisme

Au plan socio-politique, l'euphorie née des indépendances africaines dans les jeunes États-nations de l'espace francophone est vite retombée dans les années soixante et soixante dix en laissant place à un désenchantement. À de nombreux acteurs politiques, religieux et coutumiers est apparu le constat que le colonisateur perpétuait sa présence et son influence dans les structures du système colonial qui constituent à cette période l'ossature de

l'administration. Les coopérants, les techniciens et autres conseillers européens prêtent leurs services aux jeunes leaders et fonctionnaires africains dans la conduite des affaires civiles, militaires et politiques. Devant une telle situation, dans plusieurs États, les nationalistes qui ont beaucoup milité pour les indépendances africaines vont de plus en plus accentuer la pression politique et dénoncer cette collaboration qui est compromise à leurs yeux. Très tôt, ils la rendent problématique.

Ainsi, dans les milieux nationalistes, beaucoup de griefs portés contre le colonialisme vont être largement redirigés contre les nouvelles élites africaines parce qu'elles perpétuaient souvent en pire et de manière caricaturale le système d'exploitation et de spoliation des masses au profit d'une petite classe de privilégiés et de ploutocrates. Ce néo-colonialisme qui s'entend comme une nouvelle forme de la poursuite de la colonisation qui procède par la cooptation de certains leaders africains par les continuateurs nostalgiques de l'idéologie coloniale française dans des États africains dits indépendants fera florès en Afrique francophone surtout dans ce qu'on appellera la « Françafrique ». ⁶³⁷ S'il y a bien une récurrence dans la littérature africaine engagée, c'est précisément la dénonciation de tout ce système de prédation protéiforme dont les ramifications, telles les tentacules d'une pieuvre, enserrant toute l'organisation socio-politique subsaharienne. Dans les œuvres de fiction, plusieurs personnages africains sont non seulement représentés comme les sous-fifres voire des marionnettes du colonialisme français, mais aussi caricaturés comme des « Blancs » à la peau noire. La dénonciation de ce néo-colonialisme se retrouve également dans le champ du christianisme autour de certains personnages missionnaires aussi bien occidentaux qu'africains. Dans *L'homme-dieu de Bisso*, *Shaba deux*, *Entre les eaux* et *Le Christ selon l'Afrique*, la dénonciation du néo-colonialisme est unanime mais avec des accents et des enjeux différents d'une œuvre à l'autre. Tout est plutôt fonction du traitement qui est réservé à la vocation chrétienne.

Dans *Shaba deux*, une lecture rapide de l'œuvre peut laisser accroire au lecteur dans un premier temps que l'accusation du néo-colonialisme porte sur les missionnaires occidentaux qui ont opté massivement pour la « fuite » comme solution devant l'insécurité générée par la guerre au Katanga. En effet, comme les autres Occidentaux, ces missionnaires abandonnent les Zaïrois à leur propre sort, au grand découragement de l'héroïne du roman de Mudimbe qui écrit dans son carnet ces lignes désabusées le 20 juin :

⁶³⁷ Au Gabon, le président Léon Mba déclarait ainsi à la télévision nationale que tout Gabonais se devait d'avoir deux nationalités : il était gabonais, et il était aussi français grâce à l'excellence de l'histoire coloniale récente qui liait ces deux États.

Les missionnaires européens sont tous partis... Tous, dans les avions qui ont évacué les Blancs de Kolwezi. Il [l'évêque du diocèse] n'a plus que cinq prêtres pour tout le diocèse et une poignée de religieuses... Un Franciscain belge, le Frère Paul, vit avec lui. Il est seul à avoir refusé de prendre part à cette fuite massive. Je lui parle de Sœur Véronique. Il ne la connaît pas⁶³⁸.

Ainsi, en dehors du Frère Paul et de la sœur Véronique, tous les autres missionnaires ne se sont en rien distingués de leurs compatriotes occidentaux. L'insistance sur le mot « tous » qui est mis en apposition exprime bien l'intention du narrateur qui veut souligner cette attitude déplorable du choix de la quasi totalité des missionnaires pour la « fuite ». Mais cette accusation de néo-colonialisme qui pèse sur ces missionnaires est-elle vraiment objective ? Fuir devant un danger, est-ce du néo-colonialisme ? En tout cas, une lecture plus attentive de *Shaba deux* permet de voir que chez Mudimbe, la dénonciation de ce qui peut être qualifié de néo-colonialisme transcende les considérations simplistes et binaires qui opposeraient les « Blancs » aux « Noirs » sur une base raciale. Pour preuve, la personne qui permet à sœur Gertrude de lutter contre son sentiment de « solitude » est sa consœur Véronique, une « Blanche » qui « s'accorde bien à [son] rythme » et est « si heureuse » avec sa façon de diriger la communauté. A ce sujet, on lit :

Après le repas, Sœur Véronique est venue vers moi. / - Je m'accorde bien à votre rythme, dit-elle. Je suis si heureuse. Et les novices... /Je l'interrompis. / - Sortons du réfectoire... Venez avec moi à la chapelle... Je me sens seule, si seule et... abandonnée...⁶³⁹

Au-delà de cet extrait, Mudimbe dans *Shaba deux* donne au lecteur de réaliser par lui-même comment il subsiste quand même dans ce couvent l'idéologie de la supériorité occidentale. Et celle-ci imprègne les décisions et le fonctionnement de la communauté religieuse dans laquelle évolue sœur Marie-Gertrude. Avant le début de la guerre, avec les religieuses occidentales aux différents postes de responsabilité, cette jeune religieuse n'est rien d'autre que la « négresse » du groupe, une sorte de pièce rapportée. Les réflexions des unes et des autres sont de nature à lui rappeler, inlassablement, son insignifiance dans la communauté. Cette « infériorité », elle s'efforce de la spiritualiser afin de pouvoir continuer à vivre sa vie de consacrée. Or, quand éclate les hostilités entre « rebelles » et « gouvernementaux », les religieuses occidentales de la congrégation s'enfuient du pays en même temps que leurs compatriotes européens. On lui confie, sans préparation aucune, l'énorme responsabilité de la marche de la congrégation. Et surtout, le comble est qu'elle réalise que la Mère-Supérieure est partie en emportant avec elle le chéquier de la communauté. Le lecteur découvre cet oubli coupable au détour des indications que l'héroïne

⁶³⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p.104

⁶³⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 110

du roman donne à la sœur économe quant à l'impossibilité d'effectuer des achats pour la communauté :

Sœur Hyacinthe, il n'y aura pas de commande, cette semaine. Mère Laetitia a oublié de me laisser le carnet de chèques... De toute façon, je n'ai pas la signature. Nous ne pouvons plus rien payer... Nous vivrons de restes. Il y en a, n'est-ce-pas⁶⁴⁰ ?

L'intention de l'auteur ici, me semble-t-il, est manifestement de laisser le soin au lecteur de se faire sa propre opinion sur de telles pratiques dans une institution qui se réclame, paradoxalement, du Christ. Est-ce de l'impérialisme ? Est-ce du racisme ? De tout cela, le texte ne dit rien clairement ; on est comme face à des insinuations qui poussent chacun à se faire sa propre opinion sur de tels comportements.

Dans *Entre les eaux*, cet autre roman de Mudimbe, l'opposition au néo-colonialisme est très violente. Elle se fait par les armes que les deux camps, communiste et capitaliste, font valoir comme arguments dans l'établissement d'un rapport de force propre au contexte de la Guerre froide. L'abbé Pierre Landu est le personnage qui livre ce récit assez singulier sur le christianisme puisqu'il le situe dans le camp du capitalisme et du néo-colonialisme. Dans cette fiction, le lecteur découvre qu'à la faveur de l'exercice du ministère de ce prêtre en Afrique, intervient un bouleversement radical dans sa vie. En effet, Pierre Landu qui a fait l'essentiel de sa formation à Rome sombre dans une véritable crise en se découvrant « formaté » par le système occidental. Il vit dorénavant mal son sacerdoce qu'il a jusque-là exercé comme un prêtre africain qu'on a éloigné de ses racines. D'où la crise et sa révolte. Il s'en veut pour avoir alimenté à son insu le système néo-colonial en restant dans les structures d'un christianisme qu'il qualifie de « bourgeois ». Il quitte sa paroisse et rejoint le maquis en espérant changer les choses de fond en comble. Dans le camp cependant, ce prêtre devenu maquisard entendra tous les griefs que les « communistes » nourrissent contre le système capitaliste occidental. Le lecteur arrive à partager les réflexions personnelles du personnage principal grâce au récit d'une sorte de journal de bord avec une logique de datation comme fil conducteur. On plonge ainsi au cœur de l'idéologie qui sous-tend le communisme et on constate surtout, en même temps avec ce prêtre maquisard, tout ce qu'on peut reprocher à la religion chrétienne. Le roman se lit aussi comme le double échec de ce prêtre : à la fois l'échec de la naïveté de son choix de rejoindre le maquis, et celui de son idéal révolutionnaire de communiste pour changer le monde. Le lecteur finit par réaliser que le capitalisme et le communisme sont toutes, *in fine*, des idéologies impérialistes et le Congo n'est qu'un terrain d'affrontement entre eux. En arrière-plan, on perçoit aussi que le narrateur cherche à faire

⁶⁴⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 107

percevoir l'instrumentalisation qui est faite de la religion chrétienne où l'esprit de l'Évangile du Christ a vraiment du mal à être rigoureusement et objectivement mise en pratique.

Dans *L'homme-dieu de Bisso*, il y a deux accusations fortes du néo-colonialisme. La première porte sur le couple Delange, et elle est formulée à leur rencontre par leur unique enfant, Louis Delange. En effet, ce fils reproche non seulement à son père de saccager le patrimoine culturel africain, mais aussi de chercher à perpétuer un système hégémonique occidental tout en se disant un chrétien pratiquant. Plus qu'un néocolonial, son père est à ses yeux un chrétien français qui se conduit en Afrique comme un croisé. Du moins, c'est ce qu'il réussit dans cette espèce de rapport de force avec son père qu'il soumet à un interrogatoire. Tout cela est insupportable pour ce jeune hippie épris de justice, d'égalité et de respect mutuel au-delà de toute appartenance religieuse. Dans un acte de révolte et de subversion, il va d'une part tourner le dos au christianisme en lequel il dénie toute primauté sur les pratiques religieuses africaines, et d'autre part rejoindre les adeptes de l'homme-dieu qui est adulé plus que Dieu le Père à Bisso. Le curé Voulama est pour Louis Delange un aliéné à cause de la religion chrétienne dont il est le porte-étendard et surtout de son mode de vie qui est occidental. Un des Anciens de Bisso fait le même reproche au prêtre en ces mots :

-Vous être de ce pays, exactement comme M. Delange qui exploite la forêt. Mais vous n'êtes pas des nôtres, donc vous êtes étranger.

-Un enfant né de vos entrailles et qui n'est pas des vôtres ? C'est étrange !

-Dites-moi à quel dieu vous croyez et je vous dirai de quel côté vous êtes⁶⁴¹.

Selon cet interlocuteur, la foi chrétienne fait de l'abbé Voulama un étranger à la société africaine. Antoinette, une fille du maquis avait fait la même réflexion aussi à l'abbé Pierre Landu lorsqu'elle l'a entendu dire qu'il croit en Dieu :

-Je crois en Dieu, mais le catholicisme, c'est une religion de Blancs. / -Non. Ce n'est pas vrai. / -Si. En quoi serait-elle plus vraie que celle de mes ancêtres ? Tu la défends par devoir. Par trahison, non ? Tu n'es pas complètement des nôtres. Pourquoi, moi, je l'accepterais ? Bidoule dit que nous sommes des hommes libres dans un pays qui se veut libre. Alors ? Je ne peux plus être l'esclave des Blancs. / [...] Vous êtes tous pareils, vous les catholiques. Toujours ce complexe injustifié de supériorité qui vous fait considérer comme pitoyable tout ce qui n'est pas catholique. Dis donc, Pierre, tu es vraiment un Noir, toi ? / « Je le savais. Je la comprenais mieux qu'elle ne croyait. En vertu de quoi lui fallait-il donner sa foi à une religion étrangère ? Catholique, universelle, tout ce qu'on veut, le problème demeure : le catholicisme est une religion marquée par l'Occident. Jusque dans la compréhension du message. Porté, soutenu par des structures européennes, il n'est guère possible de l'aimer sans s'inscrire dans l'histoire d'un monde. »⁶⁴²

Le refus du néocolonialisme, c'est le refus d'une domination. Dans ce cas précis, le catholicisme est perçu comme une religion des « Blancs » et est rejeté à ce titre à cause de sa gangue occidentale. Les Africains qui sont devenus chrétiens avec cette conception des choses

⁶⁴¹ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 29

⁶⁴² Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 29-30

se voient aussi critiqués par les autres personnages africains qui ne partagent pas leur vision des choses. À ce titre donc, le néo-colonialisme est principalement dirigé dans le corpus contre ces Africains qui sont accusés d'être du côté des « Blancs » dont ils perpétuent le système, sciemment ou inconsciemment. Mais cette fois-ci, c'est fait par des Africains envers d'autres Africains.

Dans *Le Christ selon l'Afrique*, le contexte est tout autre. Les personnages africains sont comme pris dans une sorte de tourbillon et de frénésie où ils ont du mal à être eux-mêmes. La lutte néo-coloniale est l'objectif des principaux personnages mais la manière dont elle est mise en récit la rend totalement inopérante. En effet, en considération de l'expression de leurs revendications, le lecteur réalise que tout cela n'est que prétexte pour s'affranchir de leur responsabilité dans les échecs qui sont patents tant au niveau politique, que socio-économiques. Les griefs exprimés contre le néo-colonialisme sont des sortes de slogans qui sont lancés à tous vents, où la France se trouve être la cause de tous les malheurs et maux qui frappent l'Afrique, et le Cameroun singulièrement.

En conclusion, je remarque que les indépendances africaines ont formalisé au niveau politique, le droit des citoyens africains à être libres et souverains cependant que la réalité des faits dans ces jeunes États indépendants révèle toujours un assujettissement des Africains au système occidental. Au niveau religieux, en même temps que Vatican II a mis en lumière l'idéal du christianisme au-delà de tout esprit partisan, le lecteur découvre dans les fictions romanesques que les difficultés rencontrées par les chrétiens africains montrent le grand écart entre cet idéal chrétien et la réalité du champ pastoral du continent qui est fortement toujours sous influence occidentale. La dénonciation du néocolonialisme chez certains personnages chrétiens poursuit principalement deux buts. D'abord, chercher à mettre fin à toutes les formes d'asservissement et de captation des richesses héritées du système colonial et affirmer ensuite la quête d'indépendance et de souveraineté véritables des Africains.

1.1.1.2 Le recours à des personnages chrétiens « clivants » pour revendiquer la souveraineté nationale et continentale

Je viens de montrer qu'on trouve dans les œuvres étudiées un mouvement de contestation du néocolonialisme chez des acteurs chrétiens. Cette dénonciation du néocolonialisme est sous-tendue en fait par les revendications d'activistes qui s'emploient à la création d'une véritable conscience nationale pour consolider la fragile assise des jeunes États en formation. Sont ainsi convoqués à nouveaux frais à cette époque certains personnages africains qui s'étaient illustrés par leur résistance à l'expansion coloniale.

Il est vrai que lorsque Bernard Binlin Dadié écrit *Béatrice du Congo*, ce n'est nullement pour évoquer un simple fait historique du passé. C'est plutôt pour affirmer la justesse et l'actualité d'un combat qui demeure comme une permanence dans la situation de bien des États africains dits indépendants. La réaction de beaucoup de gouvernements de l'espace francophone d'alors montre bien que le dramaturge touchait bien à une réalité qui était d'actualité et très sensible : l'incurie des pouvoirs politiques et leur manque d'indépendance vis-à-vis de l'ancienne puissance colonisatrice.⁶⁴³ Mais indépendamment de cette lecture politique de cette pièce de théâtre, c'est sa dimension religieuse, corrélée certes à la politique, qui m'intéresse ici en lien avec le nationalisme qu'elle promeut. Si Kimpa Vita est une « possédée » pour les missionnaires capucins venus du Portugal au Congo au nom du Roi et de la foi chrétienne, elle apparaît dans le théâtre de Bernard Dadié comme une prophétesse qui défend la nation congolaise. Contrairement toutefois à la Kimpa Vita historique, la Dona Béatrice de Bernard Dadié n'est pas représentée comme la fondatrice d'une religion qui cherchait à allier certaines croyances chrétiennes avec des réalités spirituelles africaines. La foi chrétienne de la Dona Béatrice historique que d'aucuns pourraient qualifier de syncrétiste est indissociable de sa fibre nationaliste. Cette réalité se ressent dans la pièce de théâtre de Bernard Dadié. Et c'est précisément parce qu'elle est cette Voix qui met inlassablement en garde le Roi contre les « étrangers » qui sapent l'unité du royaume et détruisent les dieux congolais qu'elle sera dénoncée, jugée et jetée au bûcher par les autorités ecclésiastiques et militaires. Des parallèles assez intéressantes ont d'ailleurs été établies, *mutatis mutandis*, entre Kimpa Vita et Jeanne d'Arc au point que certains l'ont désignée comme une « Jeanne d'Arc noire ». En plus d'être des femmes, l'une et l'autre ont combattu une puissance étrangère, ont été arrêtées par intrigue, jugées par des autorités ecclésiastiques et brûlées sur le bûcher. On a prétexté pour l'une comme pour l'autre qu'elles sont folles, qu'elles sont des sorcières, fomentaient des séditions, etc. Mais un fait demeure constant pour l'une comme pour l'autre : c'est le prestige et la popularité dont elles jouissent après leur mort et surtout du mauvais rôle que jouent les représentants chrétiens aux côtés des pouvoirs politiques.

Il est clair que pour le cas de la Côte d'Ivoire que Bernard Dadié avait sous les yeux, c'est la passivité sinon une forme de collaboration implicite entre la hiérarchie chrétienne et le pouvoir politique d'alors qui est ainsi dénoncée. Pour autant, dans ces États qui venaient d'accéder à leur indépendance, ne serait-ce pas un mauvais procès fait au christianisme de le

⁶⁴³ Cette pièce de théâtre sera en effet interdite de représentation pendant longtemps dans beaucoup de pays africains.

considérer comme le relais privilégié des puissances étrangères pour étouffer les velléités nationalistes en Afrique francophone ? Le nationalisme est-il d'ailleurs bien perçu dans les œuvres du corpus ? Aussi paradoxal que cela puisse paraître, d'une manière générale, le nationalisme a été promu dans les États francophones par le christianisme à travers principalement ses structures d'éducation et les premières élites qu'elles forment et dont plusieurs cadres ont présidé aux destinées de ces États en formation. Jean-Louis Miège en fait d'ailleurs le constat dans les propos suivants :

Les missions chrétiennes ont été une des principales forces de développement du nationalisme en Afrique noire. Les exemples de Senghor, Kaunda et Nyerere manifestent cet apport de la formation chrétienne au leadership nationaliste⁶⁴⁴.

Mais dans plusieurs États africains de la postcolonie, on voit que ce nationalisme sera très vite utilisé par certains politiques chrétiens pour l'orienter contre le christianisme sous le prétexte de la quête d'une authenticité africaine. Au Zaïre de Mobutu par exemple, ce nationalisme va conduire assez rapidement à une confrontation avec l'Église catholique. Les missionnaires catholiques, occidentaux et africains, se retrouvent dans le colimateur de son gouvernement et servent de boucs émissaires pour cacher certains échecs. Dans *Entre les eaux* tout comme dans *Shaba deux*, le lecteur voit bien que la vocation chrétienne et le nationalisme ne font pas bon ménage. Par exemple, Jacques qui est un chrétien catholique employé par les religieuses aux côtés de sœur Gertrude pour l'aider au dispensaire va, par son nationalisme et son militantisme, focaliser l'attention des belligérants des deux camps sur les activités de cette unité de soins. C'est du reste sur des supputations d'avoir soigné des blessés du camp opposé que sœur Gertrude sera enlevée et tuée. Chez un des jeunes prêtres diocésains, la sœur Gertrude perçoit un excès de nationalisme chez lui qui l'amène à « être hargneux » et « raciste ». C'est donc dire qu'il faut rester nuancé et assez mesuré dans l'analyse du rapport des acteurs de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans sa relation avec le nationalisme. Autant des missionnaires ont travaillé à la naissance du sentiment national, autant ils se sont montrés en désaccord avec un nationalisme qui serait synonyme du repli sur eux-mêmes de ces États naissants. Malheureusement, cette erreur n'a pu être évitée dans tous les États où assez tôt vont apparaître, ici et là, des partis uniques ayant à leur tête des sortes de leaders qui se perçoivent comme « charismatiques », « providentiels », etc., et dont le rêve est de perpétuer leur « règne » en surfant sur bien des théories. Dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala, le lecteur découvre chez de nombreux personnages africains l'expression d'une quête mythologique pour tout le continent africain dans le but de légitimer le

⁶⁴⁴ Jean-Louis Miège, *Expansion européenne et décolonisation, de 1870 à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 71

panafricanisme pour la jeune génération. Cette quête de mythes pour l’Afrique qui cherche à se donner de la consistance et à retrouver son unité est corrélée à celle de personnages emblématiques qui ont essayé de donner une dimension continentale à leur lutte politique. C’est ainsi que reviennent avec récurrence et de façon désordonnée chez beaucoup de personnages de ce romans les noms de Kwamé Nkrumah, de Thomas Sankara, de Patrice Lumumba, de Nelson Mandela, de Julius Nyerere, de Jomo Kenyatta, etc. En somme, des figures emblématiques mais « clivantes » selon le camp occidental, qu’ils convoquent pour soutenir leur refus de la vocation chrétienne.

1.1.2 La vocation chrétienne à l’épreuve des contestations nationalistes et panafricanistes

1.1.2.1 Le panafricanisme comme une lutte de reconquête d’une véritable indépendance

Tout comme le nationalisme, le panafricanisme se définit par son opposition à l’hégémonie occidentale en Afrique. À la différence du nationalisme qui exerce sa lutte patriotique à l’intérieur des frontières héritées de la colonisation, le panafricanisme dénonce la balkanisation du continent et plaide pour des entités sous-régionales qui ont vocation à se fédérer pour une gouvernance à l’échelle de tout le continent. Dans les œuvres du corpus, c’est *Le Christ selon l’Afrique* qui aborde vraiment le panafricanisme. Qu’ils soient chrétiens ou se réclamant d’une descendance pharaonique comme Homotype, la plupart des personnages sont dans une logique réactionnaire et victimaire. Ils ne portent aucune stratégie pour se libérer de leur situation de soumission. Toute leur force paraît plutôt résider dans les discours et les grandes théories qu’ils tiennent à qui veut les entendre. Pour cela, ils n’hésitent pas d’énumérer les noms des personnages emblématiques du panafricanisme comme Kwamé N’Krumah du Ghana, Cheick Anta Diop, Thomas Sankara ou même Aimé Césaire. En effet, le narrateur fait remarquer ceci à propos d’Homotype le grand idéologue du panafricanisme dans le roman :

Il éclata de rire, fit virevolter la conversation autour de Césaire, de Cheikh Anta Diop, de Nkrumah, de Sankara et de bien d’autres qui étaient selon lui des combattants de la cause noire, des pourfendeurs du colonialisme, dont la gloire rejaillissait sur chaque Noir. Il dit qu’il préférerait suivre leurs traces et donner chair à cet idéal qui ferait de l’Afrique de demain la plus grande puissance du monde⁶⁴⁵.

Cette profession des bonnes intentions et de la détermination d’Homotype restera au stade du simple discours. Et des discours de ce genre, on en trouve chez lui comme chez d’autres personnages à plusieurs reprises dans le roman de façon lapidaire et désordonnée où

⁶⁴⁵ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l’Afrique*, op.cit., p. 125-126

l'on fait fi de l'histoire réelle de l'Afrique et de tout réalisme. À l'envi, sont convoquées la Bible, l'égyptologie, la sorcellerie, la science, etc. bref, tout ce qu'on estime nécessaire pour échafauder la théorie de la domination du monde par l'Afrique qui est le berceau de toutes sortes de vertus. Dans une question rhétorique, quelqu'un affirme plus qu'il ne demande l'origine africaine d'Ève, la femme d'Adam en ces termes : « -Ève n'était-elle pas africaine ? [...] En tant que telle, ne devait-elle pas éduquer ses enfants éparpillés à travers le monde par son exemplarité ? »⁶⁴⁶ En continuant de montrer l'Afrique sous son beau jour comme berceau de l'humanité, on attribue à son peuple bien des vertus :

On est un peuple accueillant et hospitalier, nous ! On est un peuple civilisé et humaniste, nous ! On ne va pas jeter les gens en prison parce qu'ils n'ont pas de papiers, nous ! On ne va pas haïr les gens parce qu'ils sont blancs, nous !⁶⁴⁷

On voit bien que le discours reste chez les différents personnages l'arme ultime qui permet aux vaincus et aux dominés de prendre symboliquement leur revanche sur ceux qui les dominent et empêchent l'essor du continent comme puissance. Ce discours est le lieu de dénoncer ici en creux différents aspects des pratiques françaises contre les Africains et autres étrangers à savoir les politiques d'accueil des étrangers et le racisme. Et de tels mots et réflexions exercent une puissance et produisent des effets sur l'auditoire africain comme l'exprime le constat suivant exprimé par le narrateur :

Mes concitoyens furent si flattés par ces mots qu'ils applaudirent à se rompre les phalanges. Certains donnèrent à leur bouche une forme de cul de poule et poussèrent des youyous. On paonna, fiers de constater que moralement, nous étions supérieurs au reste de l'humanité. Plus que quiconque, nous respectons la fraternité chrétienne, la convivialité universelle⁶⁴⁸.

Cette tonalité d'afrocentrisme qui se laisse percevoir dans le final de cette réflexion qui établit des parallèles entre l'Afrique et le Christ se fait plus explicite chez Boréale en ces termes :

-L'Afrique est sur la Croix. L'Afrique c'est Jésus. Elle meurt pour que le reste de l'humanité vive. C'est son sang que le prêtre boit tous les dimanches. C'est son corps, l'hostie pour sauver les hommes. Elle ne ressuscitera qu'au Jugement dernier, c'est-à-dire à la fin du monde⁶⁴⁹.

Contrairement au projet politique du panafricanisme qui milite pour une libération effective de tout le continent de la dépendance occidentale, ici, certains personnages du roman semblent se contenter d'une victoire symbolique par leur identification à la figure du Christ. Homotype n'est pas de cet avis mais plutôt pour une approche syncrétiste de toutes les

⁶⁴⁶ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique* op.cit., p. 181

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 180

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 180

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 126

croyances et spiritualités présentes en Afrique. Pour autant, il n'envisage pas un futur radieux pour l'Afrique. « -Vous savez pourquoi l'Afrique ne s'en sortira jamais ? [...] Parce que vos cœurs sont aussi noirs que vos âmes. »⁶⁵⁰ A la désapprobation de la foule à ce constat, il n'abandonne pas pour autant ses convictions et continue de se répéter comme à lui-même ses propres vérités :

-Un peuple de malades, murmura-t-il. Des ma-la-des ! Pas de dentelles, de point de tige, de fanfreluches à broder autour de ce mot... Des malades⁶⁵¹.

La lutte panafricaniste apparaît dans ce roman comme perdue d'avance parce que les Africains semblent atteints d'une maladie qui est incurable aux yeux de ce personnage. Et cette maladie est d'ordre spirituel : « vos cœurs sont aussi noirs que vos âmes. » Homotype lui-même n'est pas en reste puisqu'il sera moqué du fait qu'il se prenait pour un descendant des pharaons cependant qu'il va se révéler être sans aucune consistance au-delà des paroles tantôt sensées et tantôt farfelues qu'il profère à tout-va. Tout cela fait tourner en fait la lutte panafricaniste dans ce roman à l'absurde tout en affichant le christianisme comme problématique pour l'Afrique.

1.1.2.2 Un net rejet de la « chrétienté » à la mode occidentale

La lecture des ouvrages de mon corpus d'investigation permet d'établir le constat d'un dysfonctionnement et d'un malaise dans les sociétés africaines postcoloniales. Quant aux personnages qui évoluent dans ces représentations spatio-temporelles, qu'ils soient chrétiens ou pas, on lit en eux un mal-être que certains qualifient d'aliénation, d'autres de maladie. Bref, on est face à l'expression d'une anomalie qui est la résultante d'une rencontre entre deux mondes qui s'est effectuée dans la conflictualité. Avec les indépendances, on a cru naïvement trop tôt que la difficulté était résolue alors qu'elle perdure, insistante et insidieuse, dans toute la sphère socio-politique et religieuse. Ce qui a été imposé jadis par les Européens et est reconduit d'une façon ou d'une autre par leurs successeurs africains ne répond toujours pas vraiment aux attentes du continent. Entre les illusions et autres désillusions des luttes nationalistes et panafricanistes, une synthèse, voire une acculturation s'est-elle faite entre ces deux mondes en contact depuis quelque temps déjà ? Et la vocation chrétienne dans tout cela ? Dans les œuvres étudiées, on ne saurait parler d'acculturation ni d'un effort de synthèse entre les réalités occidentales et celles du monde ancestral tant paraît vive la tension provoquée par toutes les conflictualités qui opposent les protagonistes de ces deux mondes. Les personnages qui se considèrent comme panafricanistes s'opposent vraiment à toute idée

⁶⁵⁰ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op.cit., p. 115

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 116

de synthèse car ils veulent sauvegarder à tout prix la culture ancestrale. Le christianisme avec son héritage occidental semble être rejeté par les panafricanistes précisément parce qu'il est trop connoté culturellement.

Dans *L'homme-dieu de Bisso*, la confrontation de ces deux visions du monde se fait entre Louis Delange et l'abbé Voulama. Aussi étonnant que cela puisse paraître, le panafricaniste et le défenseur de la cause de la sauvegarde des valeurs africaines est Louis Delange qui s'oppose au curé Voulama. Ce dernier procède par sa pastorale à une sape des bases culturelles africaines pour implanter la foi chrétienne. Louis Delange qui est hippie voit dans la violence qui est faite aux Africains sur leur propre sol une injustice. Comme un chevalier blanc, il va se dresser contre son père qui saccage les forêts africaines en causant une double peine à l'Afrique. Dans un but mercantile, il abat les gros arbres pour alimenter le système du capitalisme au détriment des villageois qui ne profitent pas de leurs ressources. Et chose encore plus grave, c'est que tous les gros arbres qu'il coupe sont des arbres-fétiches, c'est-à-dire qu'ils sont le support de la vie de certains villageois dont le sort est lié à la vie ou à la mort de ces arbres. En effet, voici ce qu'on entend au sujet de ces arbres-fétiches sur les lèvres d'un sage déconcerté par leur sacage :

Le forestier Delange s'est permis d'abattre l'arbre qui était le temple du dieu-gardien du pays. À ses yeux, c'était un arbre comme les autres. Pourtant, cet arbre sacré portait en lui le destin de notre tribu. Il était aussi le gardien de nos biens : pendant les saisons des récoltes, en rentrant des champs, nous nous déchargions à ses pieds d'une partie de notre fardeau ; de passage, on pouvait y laisser n'importe quoi ; il ne venait pas à l'idée d'un voleur de commettre son forfait en ces lieux saints. Le dieu qui s'en servait comme demeure doit maintenant errer dans la forêt comme un mendiant, oublié de tous⁶⁵².

Dans cette réflexion, on perçoit la violence de la modernité à l'encontre du monde traditionnel. Et cet état des choses révolte le jeune Louis qui renonce à la religion de son père pour rejoindre le dieu de Bisso dans la Vallée des dieux. Il réussira à se faire accueillir et à entrer dans l'estime des villageois et des Anciens de Bisso, malgré leur hostilité initiale à son encontre à cause de sa filiation qui faisait de lui un rival de choix pour les garants des coutumes africaines. Le curé de Bisso qui a connu une nuit cauchemardesque du fait qu'aucun fidèle chrétien n'était venu à sa messe de la vigile de Noël à cause de l'homme-panthère qui avait fait son apparition pour annoncer l'avènement de l'homme-dieu le jour même de Noël, vient lui aussi par curiosité à la Vallée des dieux pour voir cet homme-dieu qui électrise tant les foules. Sauf que quand il y arrive, il ne connaît pas l'ordre du modèle d'organisation sociale prévu par les coutumes. À son sujet, on lit en effet ceci à son arrivée dans cette Vallée

⁶⁵² Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, Yaoundé, Éditions Clé, Presses pocket, 1974, p. 53

: « Un seul homme hésitait sur sa place. C'était l'abbé Voulama. »⁶⁵³ Alors qu'il cherche à se renseigner sur l'homme-dieu et ce qu'il lui faut faire, il est menacé d'expulsion des « lieux saints » car tout le monde doit y observer un silence strict jusqu'à l'apparition du dieu de Bisso. L'intention de l'auteur dans cette séquence est manifestement de représenter le prêtre qui est un Africain agir parfaitement comme s'il était un étranger. En effet, étranger, il l'est de fait par la méconnaissance des coutumes puisqu'il s'est retrouvé comme un corps étranger dans la Vallée des dieux à cause de sa religion. L'écriture joue en défaveur du prêtre qui, par un effet de contraste, se voit menacé d'être expulsé des lieux saints. Autrement dit, un prêtre du catholicisme est perçu et traité comme une souillure par les adeptes de la religion traditionnelle parce qu'il aura été transgressif. C'est d'ailleurs auprès du jeune Louis Delange que le curé va se réfugier et à l'apparition de l'homme-dieu, c'est ce jeune français qui va expliquer à ce curé africain la signification de toute la symbolique du rituel qui entoure l'apparition de l'homme-dieu de Bisso.

Chez Valentin Mudimbe, c'est autour d'un ensemble de symboles qui constituent le rituel de l'Église catholique que s'opère un rejet du « christianisme à l'Occidental » où la foi chrétienne semble ne faire qu'un tout indissociable avec une culture qui est étrangère aux Africains.

En vertu de quoi lui fallait-il donner sa foi à une religion étrangère ? Catholique, universelle, tout ce qu'on veut, le problème demeure : le catholicisme est une religion marquée par l'Occident. Jusque dans la compréhension du message. Porté, soutenu par des structures européennes, il n'est guère possible de l'aimer sans s'inscrire dans l'histoire d'un monde. / Les écritures ont été fondues dans les chairs humaines, marquées par les couleurs et les lumières d'une civilisation qui est devenue mienne. Alchimie ingénieuse et géniale d'une Histoire et d'une Religion. Cette fusion est-elle faillite ? / Non. Je ne vois aucun argument convaincant qui pousserait un Africain à opter pour le catholicisme autrement que par la force conditionnante. J'étais dans la citadelle, depuis mon enfance. Aujourd'hui le doute me ronge, justement parce que j'essaie, par ma vie, de dissocier l'essentiel des mythes...⁶⁵⁴

« Catholique, universelle, tout ce qu'on veut, le problème demeure : le catholicisme est une religion marquée par l'Occident. » À ce constat formulé sous la forme d'un reproche, on peut objecter que c'est une donnée historique et que c'est un fait établi contre lequel on ne peut rien faire si l'Occident a pris fait et cause pour le christianisme pendant des siècles et à une très grande échelle. Mais, la réflexion va jusqu'à évoquer la compréhension du message chrétien en général qui est devenue même celle que l'Occident a décidé d'en faire. Le christianisme s'est ainsi retrouvé être « porté, soutenu par des structures européennes, [et] il n'est guère possible de l'aimer sans s'inscrire dans l'histoire d'un monde. » Autrement dit, la

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 47

⁶⁵⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 30-31

religion chrétienne et la culture occidentale sont ainsi devenues tellement imbriquées qu'elles sont indissociables à présent. Pour des personnages africains qui ont la fibre patriotique, un tel christianisme est irrecevable en l'état sur le continent car ils voient dans la religion une sorte de cheval de Troie ; c'est-à-dire un outil qui se prévaut de Dieu cependant que c'est pour servir des intérêts humains partisans. L'auteur de cette réflexion jette le doute même sur la sincérité des conversions africaines au christianisme car à y regarder de près, estime-t-il, aucun Africain n'aurait consenti librement à adhérer à cette religion qui est foncièrement occidentale, étrangère à l'Afrique. Il laisse clairement entendre que la colonisation qui a agi comme une « force conditionnante », a forcément faussé la sincérité des conversions africaines. Ainsi, pour lui qui ne se trouve plus sous l'influence directe de cette force conditionnante, il estime la cruciale nécessité d'interroger sa relation au christianisme pour « dissocier l'essentiel des mythes » de l'univers occidental qui l'a façonné.

Certains chrétiens peuvent voir comme un succès de l'évangélisation le fait que le christianisme arrive à modeler une société donnée au point de s'incorporer à elle en rendant invisibles toutes frontières entre valeurs chrétiennes et valeurs culturelles et politiques. Or, cela ne représente-il pas un danger ? À mon avis, cela pose en effet un problème que relève cette réflexion du narrateur personnage d'*Entre les eaux* :

Une religion. Les mythes initiaux s'étaient agrandis, étouffant le fondamental. Leur intériorisation d'une part et l'intellectualisation de l'autre avaient formé cet ensemble écrasant. Dieu devenait homme. Le dialogue s'établissait. Un monothéisme centré sur l'homme conduisait l'homme à lire Dieu dans son cœur. Évidemment, il suffit de prolonger ce sacrilège, le marxisme deviendrait une religion, comme le racisme ou le nazisme⁶⁵⁵.

Une telle réflexion peut amener à s'interroger effectivement sur les dérives possibles d'une telle confusion des choses humaines et celles divines où la quête de Dieu peut être instrumentalisée par les hommes pour servir leurs propres intérêts. Avec l'évocation du racisme, du nazisme, on ne peut s'empêcher de s'interroger pourquoi le christianisme qui faisait corps avec la société occidentale n'a pas pu empêcher ces États chrétiens de se livrer aux pires dérives totalitaires et aux effroyables massacres du XX^e siècle ? Avec un si haut degré d'assimilation de la foi chrétienne dans la société et dans la vie politique occidentales, la foi chrétienne n'a-t-elle pas perdu pour toujours ou pour longtemps sa capacité prophétique à la fois de dénonciation et d'appel à la conversion de tout ce qui est contraire aux valeurs évangéliques ? Il me semble que c'est fondamentalement cette forme d'une religiosité atone qui se transmet finalement par tradition et non par conviction de pratique que les panafricanistes rejettent. Le terme de « chrétienté » se comprend ici comme cette situation

⁶⁵⁵ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 116-117

d'une foi chrétienne qui est devenue tellement sociologique qu'elle semble ne plus être vraiment du Christ. Mudimbe, on l'a déjà vu, considère qu'une foi chrétienne qui s'identifie totalement à une civilisation et finit par être instrumentalisée par elle. Il dit que cela relève d'un « accident ». Alberigo de son côté n'y voit cependant pas un accident et écrit ceci :

Il est légitime, d'un point de vue critique, d'affirmer que la chrétienté ne constitue ni un accident de parcours ni une déviation pathologique dans l'histoire du christianisme ; elle constitue une formule de réalisation de la présence de l'Église dans la société et même la formule la plus répandue jusqu'à maintenant et avec le plus de succès. Il faut encore ajouter que la chrétienté n'est pas un phénomène exclusivement européen ou occidental, elle s'est manifesté également dans d'autres aires géo-culturelles ; on peut donc à bon droit la considérer comme une possibilité et un risque inhérent au Christianisme qui s'engage à être présent de manière visible dans la société⁶⁵⁶.

En effet, c'est à la fois le but poursuivi par toute religion de transformer l'univers de vie de ses adeptes selon ses prescriptions et ses visions du monde. Mais, cela demeure aussi un risque. On l'a vu avec les missionnaires occidentaux en Afrique subsaharienne où il leur était pratiquement impossible de dissocier leur culture de l'essentiel de l'enseignement du Christ. On a vu comment Vatican II a remis clairement les choses dans une perspective qui transcende tout particularisme culturel. En fait, d'une certaine manière, c'est ce droit à un christianisme qui soit aussi africain que les panafricanistes réclament à leur façon et avec leurs mots à eux. Ils trouvent que la foi chrétienne doit s'incarner dans les réalités africaines en s'épurant de sa gangue occidentale. L'abbé Pierre Landu est conscient de cet impératif pour la vocation chrétienne et l'exprime en ces mots :

L'éclosion d'un christianisme authentique dans ce pays n'est-il pas conditionné par un retour aux sources, au fondamental complètement épuré de tous les mythes propres à une Histoire ? Et seul, je crois, un pouvoir politiquement d'extrême gauche pourrait nous aider à conserver l'essentiel, tout en permettant à l'Église de se défaire des compromissions honteuses qui la lient encore à l'économie capitaliste⁶⁵⁷.

Pour ma part, si son intuition est bonne en ce qui concerne l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique, la solution préconisée de la faire grâce à « un pouvoir politique d'extrême droite » est une fausse bonne solution. En réalité, il faut éloigner autant que possible la religion de l'influence de toute formation politique. Pierre Landu n'a pu s'extraire de cette tentation puisqu'il s'est engagé dans une lutte révolutionnaire d'obédience marxiste-léniniste pour combattre ce qu'il appelle le « christianisme bourgeois » porté par des « missionnaires étrangers » du système capitaliste. Cela s'est soldé par un échec. C'est donc dire qu'il ne servira pas à grand-chose de combattre un excès ou une forme d'instrumentalisation du christianisme pour en reproduire la même erreur avec d'autres

⁶⁵⁶ Giuseppe Alberigo, « Chrétienté et cultures dans l'histoire de l'Église », *Église et Histoire de l'Église en Afrique*, op. cit., p. XVI

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 38-39

acteurs politiques. Au-delà de la tentation de se mettre sous la protection d'une formation politique qu'on aura idéalisé au détriment des autres, il demeure que la véritable dénonciation ici porte sur le danger de ce qui est appelé « chrétienté ». Alberigo met d'ailleurs en garde contre cette tentation qu'il désigne de : « problème central pour les prochaines décennies » En effet, explique-t-il :

Les perspectives d'africanisation du christianisme conduiront-elles à réaliser une « nouvelle chrétienté » ? Les chances de l'évangile en Afrique peuvent faire de ce continent une réincarnation providentielle de l'Empire romain dans sa fonction de réceptacle privilégié du christianisme ? Quels antidotes peuvent-ils garantir qu'un christianisme africain (asiatique ou latino-américain) ne répète l'expérience de chrétienté⁶⁵⁸ ?

La lutte menée par certains nationalistes et panafricanistes vise clairement à s'opposer à la vocation chrétienne de type missionnaire. Pour ceux qui ne sont pas anticléricaux par idéologie, l'enjeu est, dans un élan nationaliste et panafricaniste, d'« africaniser » la foi chrétienne. La mise en garde ainsi formulée attire l'attention sur le risque de reproduire sur le long terme « une nouvelle chrétienté. »

1.1.3 La vocation chrétienne et l'expression des accusations d'ensauvagement de l'Occident chrétien

1.1.3.1 Les chefs d'accusation de l'ensauvagement de l'Occident chrétien : l'esclavage et la colonisation comme un passé qui ne passe pas

Dans beaucoup de fictions romanesques de la période postcoloniale, un nombre significatif de personnages rendent l'Occident coupable de la situation de sous-développement et des souffrances de beaucoup de pays africains. Aux discours d'humanisme et de défenseurs des droits de l'Homme tenus par les classes dirigeantes du camp occidental, on tient du côté africain des contre-discours en rappelant les horreurs dont se sont rendus coupables ces soit-disants humanistes et défenseurs de la cause des faibles par la pratique de l'esclavage et de la colonisation. On accuse l'Occident de beaucoup de torts qu'il aurait infligé à l'Afrique, mais parmi toutes les accusations formulées, l'esclavage et la colonisation sont considérés comme des crimes qui ne passent pas. Et toutes les occasions sont bonnes à saisir pour souvent chercher à régler ces espèces de compte non soldés avec la France en l'occurrence, par certains personnages africains. Dans *Le Christ selon l'Afrique*, on en a une illustration dans cette réflexion :

⁶⁵⁸ Giuseppe Alberigo, « Chrétienté et cultures dans l'histoire de l'Église », *Église et Histoire de l'Église en Afrique*, op. cit., p. XVI

Mes concitoyens venaient de louper l'occasion à travers ma Française de patronne de venger les mille humiliations que leurs arrière-grands-parents avaient subies pendant l'esclavage. Ils avaient raté l'opportunité de régler par le biais de Sylvie leurs comptes et mécomptes avec l'histoire coloniale, ils venaient de perdre la chance de réajuster les rapports Nord-Sud, de rendre œil pour dent au pays de Diderot qui n'hésitait pas à rapatrier nos exilés d'en France⁶⁵⁹.

Je fais observer que dans le corpus étudié, des accusations de cette nature qui sont portées à l'encontre des « Blancs » ne sont pas le propre des « Noirs ». En effet, sur un registre similaire, le jeune Louis Delange s'insurge contre ces espèces d'injustice et d'hypocrisie établies en se désolidarisant de sa famille. Alors que les habitants de Bisso observent dans leur majorité un temps de jeûne pour demander aux dieux le pardon de tous les péchés commis qui détruisaient leur village, Louis Delange se joint à eux pour faire également pénitence. Au curé qui le rencontre en ces lieux et qui lui demande pourquoi il fait lui aussi pénitence, il répond : « -Pour un péché originel, celui d'être né dans un siècle hypocrite »⁶⁶⁰. Pour Louis Delange comme pour beaucoup de défenseurs de la cause africaine dans le cadre des luttes nationalistes ou panafricanistes, c'est une hypocrisie et un mensonge pour les Occidentaux de chercher à faire table rase de l'esclavage et de la colonisation pour se prévaloir de nos jours en sauveurs des peuples africains. Dans cet interrogatoire qu'il fait subir à son père, Louis Delange procède d'une manière très originale par un procédé dialogique pour atteindre ses fins. Ses attaques portent principalement sur la question du christianisme.

-Pour être correct avec toi, père, je crois que le mieux est de commencer par un préambule. Tu m'as souvent dit qu'un dialogue doit être composé comme un menu. On commencera par un bon hors-d'œuvre, même si l'on est pressé, avant d'aborder le plat de résistance. / -Je te félicite d'avoir bien compris la leçon ! / -Alors, nous allons commencer par une question préliminaire pour aboutir à la principale. / -J'accepte la règle du jeu. / -Es-tu catholique, père ? / Le forestier devint tout rouge. La sueur lui jaillit sur le front. Il éprouvait la pénible sensation d'avoir un bourreau devant lui. Les yeux de son fils restaient suspendus sur sa tête comme deux terribles lances. / Personne ne lui avait jamais posé une question aussi déchirante ; lui-même ne se l'était jamais posée de façon aussi brutale. / -Mais... pourquoi ... ? / -Réponds nettement, père ! / -Si je suis catholique ? Un peu, oui. D'une certaine manière, oui. Puisque je ne suis pas pratiquant... Alors ? / -Alors, supposons un instant que tu sois catholique. Un catholique du Moyen Âge. Supposons aussi que des Barbares envahissent Rome et s'y établissent. Un jour, ils découvrent un métal précieux dans le sous-sol romain. Pour exploiter le minerai, ils décident de raser toutes les églises. Evidemment, le pape est exilé. Que ferais-tu, toi le chrétien, le catholique du Moyen Âge ? / -Et bien, je prendrais mon épée. / -Bonne idée, père. Mais le barbare, c'est toi. Oui, c'est toi. / -Moi ? / -Toi. C'est toi qui as coupé l'arbre du dieu-gardien des gens de Bisso. C'est un crime, père ! L'as-tu déjà avoué⁶⁶¹ ?

Le procédé dialogique joue ici à mettre à mal une certaine approche du christianisme qui fait fi de la justice sociale. Louis, le hippie qui se considère comme un « nouveau nègre »

⁶⁵⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 183

⁶⁶⁰ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 50

⁶⁶¹ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 80-81

s'attaque aux abus par la dénonciation des incohérences des acteurs chrétiens. Cela crée de la tension et débouche sur une impasse communicationnelle entre lui et son père dont il fait le procès. Dans un raisonnement d'une logique implacable, l'enfant fournit la preuve par l'absurde que le christianisme est agressif et violent contre les religions traditionnelles africaines. Le procédé par lequel il fait avouer à son père sa faute n'est pas sans convoquer une intertextualité biblique du dialogue entre le prophète Nathan et le roi David. En effet, le prophète raconte au roi une histoire dans laquelle un riche et puissant homme désapproprie un plus faible. Devant cette injustice, le roi David s'indigne et déclare qu'un tel homme injuste et violent doit être puni par la mort. Et le prophète lui dira : « cet homme, c'est toi ! ». Le roi David, en effet, profitant de sa stature royale, s'était approprié la femme d'Urias, un de ses soldats. Pour éviter le scandale de la grossesse de cette femme dont le mari était absent, il l'avait fait tuer au combat. Et cette injustice sera dénoncée par le prophète Nathan en faisant avouer à David lui-même son péché⁶⁶². Louis Delange, peu ou prou, dans son échange avec son père se sert du même procédé pour en arriver à sa conclusion qui est une accusation : « Mais le barbare, c'est toi. » Dans toutes les situations d'asservissement des peuples africains, il a toujours fallu prétexter de leur condition infra-humaine pour leur faire subir les pires sévices. Pour coloniser les « Noirs », on a encore prétexté de leur sauvagerie et même de leur « malédiction » par Dieu. Ce faisant, les malfaiteurs avaient ainsi la conscience tranquille pour leur faire subir les pires atrocités. Louis Delange met son père devant les contradictions et les incohérences de ses motivations et de ses choix. On comprend bien l'embarras paternel à se reconnaître catholique et même catholique pratiquant lorsqu'il sait pertinemment à quoi ont conduit de telles pratiques religieuses impérialistes. Il sait pertinemment que bien souvent, les prédatiions matérielles ont pour prétexte affiché de servir d'abord et exclusivement des valeurs humaines et divines. En outre, il demeure que ce soit les Croisades, ou que ce soit l'esclavage ou encore que ce soit la colonisation, il y a que c'est l'impérialisme en matière politique ou religieuse qui caractérise ces entreprises dites humanitaires ou religieuses. Les moments historiques et les buts poursuivis peuvent différer mais la constance demeure l'esprit de conquête et de domination. Donc à l'arrivée, toujours des vainqueurs et des vaincus. Le jeune Louis situe bien qui sont les bourreaux et les « barbares » et qui sont les victimes. Les responsabilités de l'agression et de la violence incombent donc à l'Occident chrétien. Ce jeune hippy demande à son père d'engager une démarche de conversion véritable qui passe par la reconnaissance de son tort. Mais Monsieur Delange repousse cette idée en cherchant

⁶⁶²Lire à ce sujet 2 Samuel 12 et suivant.

plutôt à amoindrir la gravité de son « crime ». En effet, la discussion s'est poursuivie entre eux en ces termes :

-C'est une contravention, monsieur ! /-Il ne s'agit pas des références au Code pénal, voyons ! / -Alors, tu deviens fou, mon gars ! Me dire que je suis un barbare, un criminel, moi, ton père ! Quelle effronterie ! Tu ne vas pas porter la contestation jusque chez moi ? / -Excuse-moi, mon père, mais je voulais te faire une suggestion. Mon langage a trahi ma pensée. Je voulais te dire que tu as intérêt à participer aux confessions publiques qui se déroulent à la Vallée des dieux. Tu as intérêt à y avouer les tors que tu as faits aux gens de Bisso. C'est pour toi une bonne occasion de te réconcilier avec ce peuple qui te hait⁶⁶³.

Même en Europe, aujourd'hui encore, la reconnaissance des torts et des crimes commis est une question qui reste âprement discutée avec des arguments plus ou moins pertinents, avec des acteurs plus ou moins de bonne ou de mauvaise foi. Dans *Discours sur le colonialisme*, lorsqu'il parlait de ces crimes commis par l'Europe, Aimé Césaire pour sa part jugeait que « l'Europe est indéfendable »⁶⁶⁴ parce qu' « en vérité, il est des tares qu'il n'est au pouvoir de personne de réparer et que l'on n'a jamais fini d'expier. »⁶⁶⁵ On peut comprendre qu'aujourd'hui encore, ce rapport à un tel passé soit un passé qui ne passe pas. Pour Césaire :

Le grave est que « l'Europe » est moralement, spirituellement indéfendable. / Et aujourd'hui, il se trouve que ce ne sont pas seulement les masses européennes qui incriminent mais que l'acte d'accusation est proféré sur le plan mondial par des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage, s'érigent en juges⁶⁶⁶

On a ici l'affirmation que ce qui a été infligé aux Africains par les Européens déborde tout cadre spatio-temporel pour être un problème mondial et atemporel. Autrement dit, les drames d'esclavage et de colonisation sont tellement énormes qu'ils sont imprescriptibles d'une part, et se poursuivent encore aujourd'hui d'autre part. Et pour cause : les Européens eux-mêmes ne sont pas sortis indemnes de tous ces crimes perpétrés ! Le mal commis à l'autre bout du monde de l'empire colonial a rejailli sur l'être profond de l'esclavagiste et du colon en « l'ensauvageant ». Il y a toutefois la précision que c'est une « Europe [qui] était tombée entre les mains des financiers et des capitaines d'industrie les plus dénués de scrupules » qui a commis ces crimes que sont l'esclavage et la colonisation. En effet, poursuit-il, « notre malchance a voulu que ce soit cette Europe-là que nous ayons rencontrée sur notre route »⁶⁶⁷ et qui a constitué le « drame historique de l'Afrique ». Le continent africain a certes été la principale victime de cette Europe-là ; mais précise Césaire, l'Europe a été profondément victime elle-même de l'énormité des crimes commis. En effet, en évoquant de multiples faits d'armes par lesquels le colonialisme s'est tristement illustré, il note :

⁶⁶³ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 81

⁶⁶⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2004, p.1

⁶⁶⁵ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 9

⁶⁶⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 1

⁶⁶⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 12-13

Je pense que ces têtes d'hommes, ces récoltes d'oreilles, ces maisons brûlées, ces invasions gothiques, ce sang qui fume, ces villes qui s'évaporent au tranchant du glaive, on ne s'en débarrassera pas à si bon compte. Ils prouvent que la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé ; que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; que le colonisateur qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler⁶⁶⁸.

« La colonisation, je le répète, déshumanise l'homme même le plus civilisé », « le colonisateur qui [...] s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. » Clairement, tout lecteur comprend dans ces éléments de la réflexion développée, l'affirmation de l'impact moral et spirituel que laissent le mal et le péché dans l'âme et la conscience soit d'un individu, soit d'un groupe d'hommes, soit enfin d'une société qui les commettent. Ce que Césaire désigne par « cette action, ce choc en retour de la colonisation », c'est cette forme de déshumanisation, d'ensauvagement qui finit par frapper les auteurs de crimes et de péché. On se retrouve là dans un domaine qui n'est pas objectivement analysable puisqu'il relève du for interne et moral. Je rappelle que dans une perspective chrétienne, le Christ est venu dans le monde pour sauver tous les hommes de l'esclavage du péché. En réduisant son prochain en esclavage, l'esclavagiste s'asservit lui-même sans le savoir. En soumettant les autres contre leur gré à admettre un ordre hégémonique de dominant à dominant, l'Européen ne s'est-il pas engagé dans une spirale qui ne pouvait que le perdre lui-même ? Ces exactions et turpitudes en tout genre se sont exercées en apparence hors d'Europe pendant quelques décennies et siècles avant qu'ils ne s'aperçoivent, *a posteriori*, que c'est cette logique qui avait créé le fascisme et le nazisme. Par les deux grandes guerres que ces totalitarismes vont engendrées, l'Europe ne s'est-elle pas s'abordée elle-même pour laisser l'hégémonie mondiale aux Américains ? En cela, Césaire n'avait-il pas raison ? Dans une perspective vraiment chrétienne, faire le mal à autrui qui est son semblable, c'est se faire du mal à soi-même. En définitive, l'Afrique comme l'Europe ne sont-elles pas encore victimes de l'esclavage et de la colonisation ou néo-colonisation ? On a souvent déploré les séquelles physiques, démographiques, psychologiques etc. de l'esclavage et de la colonisation sur plusieurs générations d'Africains et il me semble qu'on n'a pas suffisamment exploré et analysé leurs effets moraux et spirituels dans le lent marasme qui frappe de plus en plus ce vieux continent chrétien.

⁶⁶⁸ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 8-9

1.1.3.2 Les plaintes des « nouveaux nègres » contre les nouvelles formes d'esclavage et de colonisation

L'esclavage qui fut pratiqué en Afrique par certains pouvoirs locaux d'abord, par les Arabes ensuite et enfin par les Occidentaux qui l'ont exercé à une très large échelle dans le cadre du commerce triangulaire, n'était rien d'autre que l'expression d'une privation de liberté et de déni de la dignité humaine pour des profits matériels et financiers d'une classe de dominants. Dans les œuvres étudiées, lorsqu'il est question d'esclavage, c'est tantôt pour dénoncer celui qui fut jadis pratiqué par les Européens, tantôt pour dénoncer celui qui se perpétue encore dans la modernité avec l'exploitation des plus démunis par les plus nantis. Dans *Le Christ selon l'Afrique*, on en a un exemple dans ce dialogue entre Boréale et Homotype. En effet, ce dernier demande à Boréale sa dulcinée, le genre de travail qu'elle aimerait le voir exercer. Mais, il prend aussitôt soin de lui signifier la difficulté d'avoir une place dans la fonction publique camerounaise qui est tellement gangrenée par la corruption qu'il lui serait impossible, malgré ses diplômes, d'y accéder par la voie des concours officiels. Et Boréale de lui suggérer ceci : « -Tu pourrais travailler comme cheminot ou ouvrier bagagiste au port ». Nullement de cet avis, Homotype réagit et l'échange suivant s'engage entre eux :

-Avec ma maîtrise de droit en poche ? Devenir un esclave, c'est tout ce que tu as à me proposer ? /-Mais l'esclavage existait déjà dans les tribus noires. Ça change quoi ? / - Le commerce triangulaire n'a rien à voir avec ces exquis razzias entre villageois. Ce sont les Blancs qui ont inventé l'esclavage moderne. /- L'esclavage a été aboli il y a bien longtemps. /- Il a juste changé de nom. « Ouvrier », c'est l'autre nom de l'esclave. Je ne veux rien avoir à faire avec ce système⁶⁶⁹.

Selon Homotype, l'esclavage se poursuit dans le monde moderne. Et avec cette précision qu'il apporte à son constat : « il a juste changé de nom ». Pour ce personnage, « ouvrier », c'est l'autre dénomination de l'esclavage où les chaînes sont invisibles mais réelles avec l'application du même principe d'exploitation éhontée de l'homme par l'homme pour le seul profit d'une minorité. La douleur humaine plus que la couleur de peau est ce qui détermine le plus l'esclavage moderne. Sans poser clairement pour autant le problème dans le traditionnel schéma d'une lutte des classes théorisée par Marx, il reste que les dimensions de l'horizon de l'esclavage s'élargissent considérablement ici avec la notion d' « ouvriers » réduits en esclavage. On dépasse ainsi la catégorisation raciale qui a longtemps été le critère de séparation des sphères de pouvoir et d'influence entre l'Occident et l'Afrique pour une répartition du monde en deux camps entre pauvres et riches. Jadis et pendant longtemps, la

⁶⁶⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 125

couleur de l'esclavage fut noire.⁶⁷⁰ Et les « Nègres » savent comment ils ont souffert, se sont battus pour s'affranchir dans le cadre de la Négritude. Aujourd'hui, les « nouveaux nègres », c'est la classe des exploités soumis à une politique de domination et de spoliation des faibles qui n'obéit plus exclusivement à la distinction raciale mais plutôt à des considérations d'avoir, de capital. Aimé Césaire, dans son *Discours sur la Négritude* prononcé à Miami le 26 février 1986 avait relevé le fait que la Négritude dans la période contemporaine s'appliquait à ce traitement inégalitaire qui est dorénavant établi entre les hommes :

La Négritude, [...] c'est non pas forcément une couleur de peau, mais le fait qu'ils se rattachent d'une manière ou d'une autre à des groupes humains qui ont subi les pires violences de l'histoire, des groupes qui ont souffert et souvent souffrent encore d'être marginalisés et opprimés⁶⁷¹.

Dans le contexte du capitalisme triomphant, les ouvriers sont cette catégorie sociale de gens qui sont « marginalisés et opprimés ». Césaire évoque d'ailleurs son ahurissement en lisant dans une vitrine d'une librairie au Québec cet intitulé d'un livre où il était écrit : « Nous autres nègres blancs d'Amérique »⁶⁷² Et il concluait sa réflexion en ces termes : « Eh bien, cet auteur, même s'il exagère, a du moins compris la Négritude. »⁶⁷³

On l'a vu dans l'analyse du point précédent avec l'attitude de Louis Delange que le rapport à l'argent et au capital constitue le véritable point de rupture de la société contemporaine où l'asymétrie des rapports sociaux et des rapports de domination s'exercent désormais et de plus en plus entre les riches et les pauvres. Et les pauvres se retrouvent de plus en plus asservis par les structures du système capitaliste que le christianisme a du mal à défendre et à protéger. D'aucuns même l'accusent de faire corps avec ce système d'exploitation et d'asservissement des plus pauvres par les « possédants ».

Enfin, une autre forme d'esclavage qui est vraiment dénoncée dans *Le Christ selon l'Afrique*, c'est l'esclavage du péché. Cette thématique chrétienne se retrouve au cœur de cette œuvre où les personnages chrétiens se retrouvent représentés comme étant en lutte et en révolte contre les tentatives de perversion de l'Afrique par les « Blancs » qui eux, sont représentés comme déjà « perdus » et condamnés aux feux de l'enfer du fait de leurs mœurs dissolues. La principale accusation se focalise sur la question de l'homosexualité. On en a une idée dans le dialogue suivant :

⁶⁷⁰ Lire à ce sujet l'intéressant travail de recherche de Rocio Munguia Aguilar pour sa thèse de doctorat : *Encres métisses, voix marronnes : mémoires d'esclaves noirs dans le roman antillais francophone et le roman latino-américain hispanophone*, sous la direction de M. Anthony Mangeon, soutenue le 21 septembre 2019 à l'université de Strasbourg.

⁶⁷¹ Aimé Césaire, *Discours sur la Négritude*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2004, p. 80-81

⁶⁷² *Ibid.*, p. 81

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 81

À moins que tu veuilles qu'on devienne des homosexuels. C'est la mode chez les Blancs.

-T'es qu'un sale type ! [...] C'est quand même pas les Blancs qui ont inventé l'homosexualité, que je sache ! / -Si ! rétorqua Homotype. C'est leur décadence et on n'en veut pas. Ils n'ont jamais voulu nous transférer leur technologie, mais ils nous parlent d'homosexualité qu'on doit accepter⁶⁷⁴.

C'est assez paradoxal et intéressant de voir, sur la période historique qu'analyse ce travail, la manière dont les représentations des uns et des autres ont par exemple évolué sur les questions de la sexualité. L'Europe chrétienne à travers ses missionnaires a fustigé la sauvagerie et la barbarie africaines autour de leurs pratiques sexuelles. En regardant les mœurs sexuelles des jeunes africains de la période coloniale, les missionnaires les trouvaient sans retenue et sans pudeur dans la fréquence de la pratique de la luxure tandis que dans le cadre des mariages polygamiques, les adultes étaient accusés de pratiquer la fornication et l'adultère. Dans la période postcoloniale, les Africains trouvent que l'Europe est la Babylone terrestre où le péché prospère et menace de déborder en Afrique à cause d'eux. Assurément, on a dans les œuvres étudiées un élan de révolte contre la perpétuation d'une mainmise politique et religieuse de l'extérieur sur le devenir de l'Afrique par certains personnages qui la rêvent comme une entité culturelle et spirituelle à nul autre pareil.

1.2 La vocation chrétienne dans les crises socioculturelles et religieuses

1.2.1 La vocation chrétienne à l'épreuve des hostilités « animistes »

La présente réflexion se propose d'analyser dans l'ouvrage d'Étienne Yanou les représentations que les autorités coutumières se font de la vocation chrétienne. Que sont-elles ? Ouvrent-elles des voies de dialogues ou sont-elles dans le conflictuel ?

La question de « l'animisme » apparaît de façon assez évidente au lecteur de ce roman avec une opposition assez systématique entre les pratiquants de cette religion et les chrétiens. Et l'opposition « animisme » / christianisme constitue l'épine dorsale de cette œuvre. De façon très binaire et presque manichéenne, l'animisme est opposé au christianisme en installant d'emblée leurs relations dans la conflictualité. « L'animisme » est la religion « autochtone » tandis que le christianisme est qualifié « d'étranger ». Ces tensions éclatent en hostilité au grand jour lorsque les Anciens de Bisso décident de dresser l'état de la santé spirituelle et morale de Bisso. Le constat est que le village traverse une crise très profonde qui consacre son déclin et pose même la question de sa survie. Un des sages exprime cet état des faits en ces termes :

⁶⁷⁴ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 114

Au cours de l'année qui s'achève, la tribu de Bisso a pleuré quarante-deux morts et s'est réjouie de douze naissances. Depuis de longues années, notre pays ne fait que dépérir. On voit des maisons tomber en ruine dès que l'occupant est décédé. On voit la brousse regagner ses droits sur tout un quartier. Si notre déclin continuait à ce rythme, la forêt pousserait bientôt à la place de notre village et les singes ne tarderaient point à venir nous remplacer⁶⁷⁵.

En effet, un des porte-paroles des Sages de Bisso constate : « Si nous devons installer un nouveau chef supérieur de la tribu, la chefferie n'aurait plus d'attributs de commandement à lui offrir. Tout cela, parce que nos dieux ont été détruits, chassés, méprisés... »⁶⁷⁶ Avec les autres forces maléfiques tels que les sorciers, les magiciens, le christianisme à travers ses membres est le principal mis en cause dans le déclin de Bisso voire dans la mise en péril du village. Contre ces forces maléfiques, les Vieux du village ne sont nullement effrayés car ils vont mettre en action le dieu Ngou qui va combattre leur influence en contraignant à la mort ou à la fuite toutes les personnes qui seront publiquement dénoncées comme « hommes-chouettes ». Les chrétiens quant à eux constituent la principale cible des craintes et des attaques car ils sont désignés parmi ceux qui s'attaquent aux dieux :

Nos frères, devenus chrétiens, se sont permis de piller le bétail et la volaille que nous donnions en offrande aux dieux. Ils savaient bien que, privés de sacrifices, les dieux protecteurs du pays ne tarderaient pas à s'en aller. Ils se croyaient bien protégés par leur nouveau dieu jusqu'au jour où le grand dieu Movou a descendu sa foudre sur ceux qui venaient de lui voler ses chèvres. Alors, ils ont compris qu'on ne badine pas avec les dieux du pays⁶⁷⁷.

Comme dans *Un sorcier blanc à Zangali* où le missionnaire était plus craint que les autres ennemis « blancs » de Zangali du fait de sa grande capacité de nuisance qui était dirigé contre les dieux de ce village « païen », ici aussi, l'action des chrétiens est fortement décriée à cause de sa finalité qui est de saper l'influence des dieux pour lui substituer celle du Dieu chrétien. Ici en l'occurrence, décimer le bétail du village en le volant, c'est assécher la source des offrandes et des sacrifices dont disposent les animistes pour honorer et faire vivre leurs dieux. C'est donc la raison principale de la confrontation entre « animistes » et chrétiens.

Ainsi, l'œuvre peut se lire comme un véritable champ de bataille entre les adeptes de l'animisme et les chrétiens à travers plusieurs scènes. À titre d'exemples, je relève les confrontations suivantes et chaque fois, ce sont les adeptes de « l'animisme » qui ont l'initiative des hostilités. N'Kanga le lépreux du village voit dans l'action évangéliste de l'abbé Voulama une concurrence directe à l'animisme. Il le dit sans ambages en ces mots, au détour d'une conversation qu'il tenait avec le prêtre :

⁶⁷⁵ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 53

⁶⁷⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 53

⁶⁷⁷ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 54

-Monsieur le curé, vous faites beaucoup de mal à ce pays. / - Par exemple ? / - Quand un homme vient se faire baptiser chez vous, vous l'amenez à se défaire de ces gris-gris et vous lui donnez les vôtres. / -Les nôtres ? / - Oui, la croix, par exemple⁶⁷⁸.

Pour N'Kanga, la vocation chrétienne a pour finalité la destruction de la tribu de Bisso. Il le dit directement au curé d'ailleurs quand ce dernier le démasque la nuit de la sortie de l'homme-panthère : « -Je m'en doutais. Vous êtes fatigué de tuer la tribu avec votre doctrine. Maintenant, il vous faut un fusil pour l'exterminer. »⁶⁷⁹ Du côté protestant, Bindé « une animiste de vieille souche » qui devait être la première catéchumène adulte que le pasteur devait baptiser après une infructueuse décennie d'évangélisation renonce à la dernière minute au baptême chrétien en accusant Koundi d'être le pasteur d'un dieu sourd et absent là où les dieux de Bisso font leur preuve.

Après ces deux responsables religieux, le forestier Louis Delange est le plus illustre des chrétiens de Bisso qui concentre l'hostilité des villageois de Bisso à son encontre. Même si le lecteur sait qu'il est un chrétien non pratiquant, les « animistes » voient surtout en lui celui qui saccage vraiment les symboles de leur religion, au propre comme au figuré.

Le forestier Delange s'est permis d'abattre l'arbre qui était le temple du dieu-gardien du pays. À ses yeux, c'était un arbre comme les autres. Pourtant, cet arbre sacré portait en lui le destin de notre tribu. Il était aussi le gardien de nos biens : pendant les saisons des récoltes, en rentrant des champs, nous nous déchargions à ses pieds d'une partie de notre fardeau ; de passage, on pouvait y laisser n'importe quoi ; il ne venait pas à l'idée d'un voleur de commettre son forfait en ces lieux saints. Le dieu qui s'en servait comme demeure doit maintenant errer dans la forêt comme un mendiant, oublié de tous⁶⁸⁰.

Pour lutter donc contre cette mort lente de la tribu, les Sages décident de l'intronisation d'un « homme-dieu » à Bisso. Le jour qu'ils choisissent pour son installation est précisément Noël. Or, un tel événement est toujours précédé de la sortie des hommes-panthères qui mettent tout le village sous couvre-feu. Et c'est ainsi que les chrétiens sont empêchés de participer à la messe de la nuit de Noël et du jour de Noël car tous craignent plus les impératifs coutumiers que les prescriptions du christianisme. Le choix de ces deux jours n'étant en rien innocent, ces autorités coutumières affichent clairement à l'adresse des pasteurs chrétiens leur détermination à combattre l'influence du christianisme à Bisso. L'abbé Voulama et sa mère Sikalli sont unanimes sur la l'interprétation du message d'hostilité envoyé par les coutumiers aux chrétiens. D'où cette réflexion que se fait ce personnage sur cette action symbolique des Anciens de Bisso et sa portée : « Se seraient-ils inquiétés des progrès que faisait le christianisme depuis l'arrivée de l'abbé Voulana ? Auraient-ils des

⁶⁷⁸ Étienne Yanou *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 36

⁶⁷⁹ Étienne Yanou *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 26

⁶⁸⁰ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 53

comptes à régler avec le prêtre ? »⁶⁸¹ Parmi toutes les interrogations qui assaillent ce curé, c'est surtout celle relative au mystère de l'homme-panthère qui le préoccupe particulièrement. Il en vient même à faire une fixation sur l'homme-panthère car c'est lui qui a empêché ses chrétiens de venir à la messe. Il subodore que l'apparition des hommes-panthères dans le cadre des coutumes ne soit pas fortuite mais exprime plutôt l'hostilité calculée des « animistes ». Il s'en ouvre au lépreux N'Kanga qui lui fait cette confidence sur l'homme-panthère et l'homme-dieu :

L'homme-panthère n'apparaît que pour un événement de la plus haute importance. Nous allons assister ce matin à l'avènement d'un dieu authentique. Vous avez intérêt à plier bagages avant cet événement car vous n'avez plus de place dans ce pays, à moins que vous ne restiez pour aider votre mère à labourer son champ⁶⁸².

Ainsi, l'apparition des hommes-panthères est liée à l'avènement de l'homme-dieu. N'Kanga le lépreux est formel sur le fait que l'homme-dieu est toujours installé pour accomplir une mission. À Voulama qui lui demande : « Quelle est cette mission ? », il répond :

-Vous avez dû constater que la tribu ne fait que dépérir, avec beaucoup de morts et peu de naissances. Les sorciers et les chrétiens ont pactisé pour exterminer la tribu. Le dieu va dépister tous ces malfaiteurs et conjurer le péril⁶⁸³.

Étienne Yanou dans ce roman opère une reprise thématique ancienne qui traverse la littérature africaine de la période coloniale à nos jours. Cette question traverse aussi l'histoire chrétienne avec des racines qui plongent dans l'Ancien Testament depuis Abraham. La foi monothéiste d'Israël et le monothéisme chrétien doivent s'affranchir non seulement de l'influence des autres religions, mais convertir au « Dieu Unique » et « Vrai » tous les autres hommes qui ne le connaissent pas encore. Pour la suite de l'analyse, la question sera de chercher à découvrir les vraies intentions de l'auteur en optant pour une telle représentation des tensions entre le christianisme et le mystère de l'homme-dieu de Bisso.

1.2.2 La vocation chrétienne et l'impasse de la crise du modèle traditionnel

« L'animisme » a vu dans le christianisme la principale rivale contre laquelle il fallait se défendre en constatant l'effondrement des structures traditionnelles villageoises. Cela se comprend dans la mesure où il devait se défendre contre la vocation chrétienne de type apologétique de l'abbé Voulama et du pasteur baptiste Koundi. Mais progressivement dans le roman, les personnages qui assurent la survie des traditions se rendent compte que même si le danger est extérieur avec une religion qu'on qualifie d'étrangère à l'Afrique, le mal véritable

⁶⁸¹ Étienne Yanou *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 35

⁶⁸² Étienne Yanou *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 37

⁶⁸³ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 38

qui sape « l'animisme » gît d'abord et surtout en son sein. En fait, la société traditionnelle est profondément en crise avec une perte des valeurs et des repères pour les jeunes et les Anciens. Même l'autorité morale et spirituelle de l'homme-dieu se voit très vite contestée et attaquée de toutes parts. Les jeunes hippies le font publiquement quand les Sages le feront de façon sournoise. En effet, la renommée de l'homme-dieu avait attiré à Bisso une foule considérable de personnes, et parmi elles des hippies et des san-san-boys qui constituent la classe des jeunes désœuvrés, paresseux et sans idéal pour la vie. Très vite, à cause des tresses de cheveux et de la tenue vestimentaire atypiques des hippies, les vieux de Bisso les tiennent à distance de la société villageoise et les excluent aussi de l'abondante nourriture qui était servie à tous ceux qui le voulaient dans la Vallée des dieux. Cela affama très rapidement les hippies qui décidèrent de s'attaquer directement à l'autorité des Anciens. La description suivante est faite sur cette insurrection des hippies menée par leur leader :

Il entonna l'hymne de guerre, un chant qui gonflait les veines et rougissait les yeux de tout jeune Bisso digne de ce nom. Après avoir fait assembler tous les autres hippies du marché, il s'adressa à eux en ces termes : / -« Mes chers amis, le règne des vieux devient chaque jour plus insupportable. Personne ne veut plus de nous dans ce pays. Nous sommes rejetés hors de la société, un peu comme du mauvais grain que l'on écarte du grenier ». / Du moment qu'on nous traite comme des indésirables de la société, nous avons le devoir de reconquérir notre place. Mais je ne vous propose pas d'agir comme des écervelés. Nous devons d'abord lancer un ultimatum au dieu : ou bien il choisit les vieux et nous mettons du désordre dans la Vallée des dieux, ou bien il opte pour notre parti et il renvoie tous ces croulants qui nous gênent⁶⁸⁴.

Donc pour cette question de privation de nourriture, des jeunes hippies en viennent à s'attaquer violemment à l'autorité de « la barbe blanche ». Le lecteur apprend en effet ceci :

Les jeunes hippies s'installèrent dans les herbes et, pendant que les uns narguaient les vieux, maudissant leur règne, mettant leur sagesse séculaire en doute, les autres buvaient tout bonnement leur vin de palme. / Cependant, soit qu'ils aient été trop profondément blessés par les insultes des jeunes, phénomène nouveau et incroyable dans un pays où la barbe blanche est sacrée, soit que le dieu leur ait soufflé l'idée de se retirer pour éviter des incidents fâcheux, les vieux s'en allaient l'un après l'autre⁶⁸⁵.

Même si l'homme-dieu arrivera à trouver un terrain d'entente entre les « Vieux » du village et les jeunes, il reste que cette solution est vraiment très provisoire. La vérité est que c'est toute la société qui est sans repère. Ni les Anciens qui entourent l'homme-dieu, ni l'homme-dieu lui-même ne sont la solution. L'homme-dieu tombe malade et aucun membre du conseil, aucun guérisseur n'arrive à le soigner. C'est plutôt une jeune fille qui diagnostique le paludisme dont il souffre et le soigne avec de la nivaquine. Mais entre temps aussi, l'homme-dieu est allé prendre de l'eau bénite chez le curé pour soigner son mystérieux mal qui le faisait souffrir si bien qu'à la fin, on ne sait pas vraiment ce qui a permis sa guérison.

⁶⁸⁴ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 127

⁶⁸⁵ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 128

Pendant qu'il traversait ces moments de souffrance, Men-si qui est devenu homme-dieu a découvert la cupidité et la corruption de la majorité des Anciens. En effet, ils étaient allés jusqu'à lui proposer une voie illicite d'enrichissement auprès du puissant roi du Kelama. Comme il s'y refusait, un complot d'assassinat est ourdi contre lui. Le seul conseiller honnête du groupe des Sages informe l'homme-dieu en ces mots : « On cherche à vous empoisonner et, si cette tentative échouait, Kezozo vous abattrait en personne »⁶⁸⁶ Une fois déjouée le complot de son assassinat par les Vieux, Sakang le principal instigateur est convoquée et l'homme-dieu lui tint ce discours de vérité : « Je suis désolé de vous apprendre qu'à partir de ce moment, je me décharge de mes fonctions de dieu de Bisso. Veuillez en informer les sages et les serviteurs ; adieu ! »⁶⁸⁷ C'est de cette manière que L'homme-dieu abandonna sa fonction divine à Bisso en optant pour la voie de la fuite pour ne pas être tué. Deux liens affectifs très forts l'ont décidé à prendre cette décision radicale : l'amour de sa mère et l'amour de Silla, la belle jeune fille qui lui l'a soigné avec de la nivaquine. Et il le dit très clairement : « Maintenant que j'ai tout à perdre ici et rien à y gagner je m'en vais. J'aime trop ma mère pour permettre qu'on la prive d'un fils. »⁶⁸⁸ Puis d'ajouter : « Je préfère qu'on raconte plus tard que le dieu est tombé amoureux d'une jeune fille et qu'il a préféré son amour aux fonctions divines ! »⁶⁸⁹ Est-ce là l'expression des limites de la société holiste du modèle traditionnel pour une bascule vers la société individualiste du monde occidental ? Pendant sa maladie, le fait pour Men Si l'homme-dieu d'avoir goûté aux joies simples et réelles d'une vie ordinaire loin du carcan et des contraintes imposées par la religion « animiste » l'a-t-il décidé à s'affranchir du carcan religieux pour une vie affective épanouie ? Une chose apparaît au lecteur : aucun système religieux n'est à l'abri des tentatives d'instrumentalisation de la cupidité humaine.

1.2.3 Le recours aux mythologies et aux symboliques ancestrales pour contester la chrétienté et restaurer l'Afrique des croyances

La vocation chrétienne qui vise à s'appliquer en Afrique subsaharienne comme une extension déguisée de la « civilisation » et de la religion chrétienne de type occidental par des missionnaires chrétiens, qu'ils soient « Noirs » ou « Blancs », rencontre l'opposition et le rejet presque unanime des Africains de la postcolonie. Dans les œuvres étudiées, cette conflictualité apparaît clairement entre la logique traditionnelle africaine et celle occidentale

⁶⁸⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 175

⁶⁸⁷ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 176

⁶⁸⁸ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 176

⁶⁸⁹ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 176

portée par les protagonistes du christianisme. Avant qu'il ne fasse véritablement sa conversion à l'évangélisation de ceux de Bisso selon l'esprit de Vatican II au détour de sa « retraite » forcée pour se purifier selon le rituel coutumier de son village, l'abbé Voulama est présenté être la parfaite illustration de ce « croisé » du Christ en Afrique qui n'arrive plus à comprendre les aspirations profondes et les attentes véritables de son peuple qu'il est censé appeler à la foi chrétienne. L'auteur qui a bien connaissance des évolutions majeures intervenues dans le christianisme concernant le respect que tout missionnaire devrait avoir de la culture et des pratiques ancestrales joue bien de sa connaissance du sujet en représentant à dessein ce curé très agressif vis-à-vis des coutumes. La construction qu'il fait dans ce roman de toute la symbolique qui sous-tend l'organisation villageoise est un peu idyllique et surfaite surtout dans son chapitre consacré à la Vallée des dieux où le lecteur a l'impression de se retrouver non seulement dans une cérémonie, mais dans un monde parfait. On voit ainsi la justice de Bisso réussir là où la justice inspirée du modèle occidental a échoué, le dieu de Bisso réussit à faire concevoir des femmes là où le Dieu chrétien est resté silencieux. Bref, c'est la représentation de deux mondes en tension avec dans un premier temps une nette approche méliorative des réalités africaines. L'auteur recourt à dessein aux mythes et aux symboles du monde ancestral en faisant ressortir expressément sa vision et son ordre qui s'opposent à l'organisation chrétienne. Le lecteur a une illustration de cette intentionnalité de l'auteur lorsqu'au détour de la communication d'une consigne aux villageois présent à la cérémonie de l'installation de l'homme-dieu, il lit ceci :

Voici quelques préceptes que vous devez respecter scrupuleusement. Primo, dans les neuf semaines qui suivent le jour du repos traditionnel (qui n'est pas le dimanche des chrétiens) sera strictement chômé. C'est en effet un jour de repos que les sages installeront les dieux dans leurs nouvelles demeures⁶⁹⁰.

En mettant entre parenthèse cette indication comme une incise explicative dans la phrase, l'auteur tient vraiment à montrer l'opposition entre le jour « du repos traditionnel » et « le dimanche des chrétiens ». Cette opposition des deux mondes en présence éclate aussi lors de la révolte d'une des chrétiennes de l'Église catholique contre l'abbé Voulama. En effet, cette femme qui ne veut plus venir à l'église tient à démontrer au curé la supériorité des symboles de la religion traditionnelle qu'elle a décidé de rejoindre. Elle oppose pour cela son pacte de sang avec son mari avec les bagues d'alliance du catholicisme en ces termes :

-Ce sont les traces de l'alliance de sang que j'ai nouée avec mon mari. Cette alliance est inviolable. Je ne peux pas commettre une infidélité, même avec un dieu. Vous n'avez rien de pareil dans votre religion, croyez-moi ! Ce n'est pas l'équivalent d'une bague d'alliance ou de vos futiles serments de fidélité ! Adieu. / -Adieu Binde⁶⁹¹ !

⁶⁹⁰ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 56

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 45

Comme on peut le lire, ici ce n'est plus la simple opposition de deux mondes mais plutôt l'affirmation de la supériorité et de la sincérité des symboles d'une religion sur l'autre, en l'occurrence de l'excellence et de l'efficacité des symboles de la religion traditionnelle sur ceux du catholicisme. Le mot « adieu » utilisé de part et d'autre par les deux interlocuteurs semble exprimer un point de non retour entre ces deux camps qui paraissent irréconciliables sur bien des questions. Et même que dans un premier temps, on peut penser que l'auteur a vraiment un parti pris pour la religion traditionnelle. Dans la première partie de ce roman en effet, on réalise qu'il y a une volonté manifeste qui transparait dans l'écriture de montrer la religion et le monde ancestral sous leur beau jour. Et cela passe par le recours aux mythes et aux symboles africains. Même si le lecteur s'apercevra par la suite que cette représentation des choses n'est qu'une façade et un parfait montage qui va se défaire à la fin du roman, il reste cependant que c'est de cette opposition que le curé va tirer la nécessité pour lui de se remettre en cause. Il courait le risque évident de perdre tous ses chrétiens qui se détournaient de lui pour céder à l'attrait irrésistible exercé par la nouveauté que représentait l'homme-dieu.

Dans le *Christ selon l'Afrique*, Boréale évolue quant à elle à Douala, un milieu urbain où l'opposition entre le christianisme et les réalités africaines existe mais autour d'autres enjeux. Homotype est le personnage qui concentre en lui les contradictions de cette opposition d'un idéaliste qui tente de restaurer dans une perspective panafricaniste une Afrique qui semble n'avoir jamais existé vraiment. Et c'est en essayant d'associer les dieux égyptiens avec certains symboles emblématiques du continent africain que ressort pour le lecteur le néant de la quête de ce personnage. Mais lui, il est tellement excité et obnubilé par son idéal qu'il aura du mal à réaliser le constat de cet échec. En effet, on lit ceci à ce propos :

Homotype qui était très attaché à tout ce qui était africain ou s'y apparentait, lui qui avait réussi dans son délire à africaniser les œuvres de Picasso, s'adonnait à une étrange liturgie dans sa chambre. Il jurait sur la tête de sa mère [...] que Beethoven ainsi que le Christ étaient des nègres. Il en faisait la démonstration les dimanches en compagnie de rastafaris aussi fêlés qu'une calebasse de vieille tante. Ils disposaient de gauche à droite Isis, Osiris et Horus. Derrière eux, venaient des scarabées et d'autres divinités à vous faire dresser les cheveux d'effroi. Ils allumaient des bougies rouges, brûlaient de l'encens. [...] Ils s'engueulaient beaucoup sur son déroulement car nul ne leur avait légué par testament des rituels proprement dits. Ils improvisaient, tâtonnaient sur l'enchaînement, hésitaient sur le choix des invocations, tergiversaient sur l'importance à donner à chaque dieu⁶⁹².

On voit à l'évidence dans cette description les limites d'une africanisation forcenée de pratiques qui ont du mal à faire consensus encore moins à faire sens pour ceux-là même qui prétendent se donner une identité africaine à partir de la diversité des réalités et des pratiques dont regorge ce vaste et fascinant continent au plan culturel et religieux. L'opération

⁶⁹² Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 202

synchrétiste tentée par Homotype et les autres rastafaris pour avoir une religion panafricaniste a manifestement du mal à être convaincante et à faire consensus. En témoigne cet échange de différents points de vue qui trahit leur dissension autour de l'essentiel :

-Je te dis qu'il faut commencer par invoquer nos ancêtres afin qu'ils se joignent à nous, disait Akhnaton, un guitariste [...] Ce sont eux qui doivent nous servir de guides. / - Non, criait Kamitié, un gros nègre qui s'était donné le titre de professeur. Il faut d'abord faire appel à Amon-Rê, puis à Isis. Autrement nos prières risquent de se perdre dans le monde des esprits de nos adversaires. / Ils gaspillaient de précieuses minutes à se quereller, à s'admonester, ce qui ne les empêchait pas à la fin des fins de chanter à la gloire d'Issa, un thaumaturge qui aurait existé quarante mille ans avant Jésus. [...] Quand ils en avaient assez de prier pour le haut et le bas pays, qu'ils jugeaient avoir suffisamment transpiré, ils faisaient une procession théophallique. Ils ornaient leurs ceintures de phallus en bois, chantaient Bacchus, Pripe, Amon-Min et se saoulaient au vin de palme dans un brouhaha à crever les tympans d'un sourd⁶⁹³.

Cette quête fébrile et désordonnée d'une religion panafricaniste ne révèle-t-elle pas le manque de repère et de vision des personnages qui semblent plutôt faire de la religion un exutoire pour le trop plein de leurs frustrations et de leurs problèmes ? Cela touche même à la fois à l'insolite et au grotesque en matière religieuse puisque le narrateur termine l'évocation de leurs pratiques en ces termes ; « l'Afrique cherchait ses origines à travers une spiritualité insolite, par le biais d'incompréhensibles cérémonies. »⁶⁹⁴ Dans *Le Christ selon l'Afrique*, le lecteur voit bien que c'est une chose de s'opposer à la vocation chrétienne par conviction ou par idéologie, et une autre de pouvoir se référer à des pratiques qui soient opérantes et significatives dans le champ religieux et spirituel africain.

1.2.4 Les structures sociales et les communautés vocationnelles à l'épreuve de la guerre

Dans certaines sociétés très anciennes comme la Grèce antique, la guerre a été perçue positivement et déclinée comme étant le principe et le moteur de la vie. Héraclite a pu ainsi dire que le *polemos* autrement dit, la guerre ou le conflit est le père de toute chose. À l'opposé d'une telle approche méliorative de la guerre, cette dernière est dans les deux romans de Valentin-Yves Mudimbe un facteur interne et externe de désintégration de la vocation chrétienne. L'analyse suivante se propose de nous montrer comment dans *Entre les eaux* et dans *Shaba deux*, elle est un ferment de division voire d'éclatement des structures et des communautés où vivent des consacrés. Il reste entendu que je ne réfute nullement que certains personnages chrétiens aient pu trouver dans la guerre et l'épreuve extrême des occasions de sanctification. Par la suite, cela fait d'ailleurs l'objet de ma réflexion où Sr Marie-Gertrude tire de sa situation victimaire une occasion de revêtir une figure christique.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 202-203

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 203

En réalité, la présente investigation s'inscrit dans la continuité des analyses précédentes qui nous montraient la montée des tensions autour de la vocation chrétienne dans les sociétés africaines postcoloniales. Même si je ne l'ai pas verbalisé clairement, ces tensions, ces hostilités sont des expressions polémiques de réalités humaines qui s'affrontent ou se rejettent autour de la question de la foi en un Dieu ou en des dieux dans *L'homme-dieu de Bisso* et dans *Le Christ selon l'Afrique*. Mais chez Mudimbe, clairement, la guerre apparaît comme le franchissement d'un sommet dans l'inexorable montée de tensions socio-politiques et religieuses. Et Mudimbe montre clairement toujours, me semble-t-il, les influences destructrices de la guerre sur les communautés de consacrés. Les pistes de réflexions suivantes se fondent surtout sur des éléments textuels qui me permettent de formuler une telle assertion.

On constate d'abord que l'abbé Pierre Landu et sœur Gertrude, respectivement les personnages principaux d'*Entre les eaux* et de *Shaba deux*, sont tous des victimes de la guerre même si c'est avec des statuts différents. Pierre Landu est un acteur de la guerre dans le maquis des révolutionnaires communistes quand Sr Gertrude subit dans sa communauté les conséquences de la guerre au Katenga. Mais chez l'un et l'autre, la guerre s'avère être un facteur de désintégration de leur communauté de vie et entrave l'exercice de leur engagement vocationnel.

Chez Pierre Landu, la conflictualité est double : elle est intérieure et extérieure. L'une se nourrit de l'autre et les deux nuisent véritablement à son ministère. Je fais le choix d'analyser cela surtout dans le point suivant la présente réflexion. Ce que je relève juste ici, c'est que la crise intérieure vécue par ce personnage va le conduire à désertier sa cure tout en laissant apparaître le fait que le fonctionnement de la paroisse comme structure ecclésiale est plus porté par la structuration externe dans une logique de fonctionnalisme que par la bonne entente de ses membres entre eux. Mais il me paraît que c'est dans *Shaba deux* que le lecteur comprend vraiment la manière dont la guerre met à nu les apparences trompeuses sur lesquelles étaient bâties le fonctionnement diocésain, la communauté franciscaine de sœur Marie-Gertrude et l'éphémère expérience du regroupement en un seul couvent de toutes les congrégations religieuses durant la guerre.

En ce qui concerne le diocèse, la guerre fait remonter en surface les tensions et divisions qui couvaient entre missionnaires européens et africains. En effet, la fuite subite et massive des « missionnaires européens » rend l'évêque du diocèse « amer » en constatant

« qu'il n'y a plus que cinq prêtres pour tout le diocèse et une poignée de religieuses. »⁶⁹⁵ Toutefois, même s'« il est amer, [il] évite de blâmer de manière nette les religieux européens qui ont pris la fuite. »⁶⁹⁶ En plus de cette division qui se lit déjà entre autochtones et « étrangers » et que l'évêque se refuse à qualifier ainsi, il y a cette autre division entre « étrangers » aussi car si la majorité a opté pour « cette fuite massive », une minorité de religieuses et de prêtres est restée avec les Africains pour partager leur sort dans la guerre. Entre autochtones, il y a dissension autour de la lecture de cette fuite. Il y a ce jeune prêtre africain dont j'ai déjà parlé qui qualifie le comportement des missionnaires occidentaux de « raciste » et « d'impérialiste » tandis que d'autres, comme l'évêque, se refusent publiquement à leur jeter la pierre. Mais rien n'y fait, ce prêtre dit à l'évêque comme aux autres religieux ce qu'il pense des missionnaires européens en général et des jésuites en particulier : « Vous ne connaissez pas ces gens-là ! Les jésuites ont un pacte avec le diable en personne... Ce sont les pires de tous les colonialistes. »⁶⁹⁷ La guerre extériorise donc les failles qui couvaient au sein du diocèse et va marquer durablement la désunion diocésaine qu'on devine difficile à reconstruire après les hostilités et le retour des uns et des autres.

Le lecteur réalise par ailleurs que ces difficultés ressenties au niveau diocésain se vivent au sein des communautés religieuses masculines et féminines avec des clivages encore plus marqués. Avec l'abandon de la communauté par les « Européennes » et l'attribution de la responsabilité de la survie de la Congrégation à sœur Marie-Gertrude qui n'a pas été préparée vraiment à exercer une telle charge, le lecteur devient témoin de l'expression de beaucoup de ressentiment de l'héroïne de ce roman à l'encontre de ses supérieures « blanches » même si son principal soutien reste sœur Laetitia, la « seule européenne » qui a décidé de rester au Congo. Mais ses difficultés vont prendre une autre dimension lorsque le diocèse décida le regroupement de toutes les congrégations féminines présentes dans le diocèse pendant tout le temps de la guerre sous la responsabilité de sœur Marie-Gertrude. Très vite, les tensions et les querelles en tout genre vont apparaître entre elles et démontrer leur incapacité à vivre ensemble. Et les raisons de ces tensions et bagarres entre religieuses sont loin d'être de l'ordre de la foi chrétienne.

Le lecteur découvre ainsi que sur le plan disciplinaire de leur vivre ensemble, il y a « de légères tensions dans la communauté. Les sœurs diocésaines regimbent contre le grand silence après complies » ; ou encore qu'« une sœur de la Charité, [...] une Chanoinesse

⁶⁹⁵ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, Paris, Présence Africaine, 1989, p. 104

⁶⁹⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 111

⁶⁹⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 112

refuse de se soumettre à la coutume d'éteindre toutes les lumières à minuit »⁶⁹⁸. Tout cela n'est pas de nature à rassurer les Sœurs franciscaines qui se font des soucis pour leurs jeunes novices et professes qui sont en contact avec de telles influences. On lit dans les notes du 26 juin les inquiétudes portées par sœur Véronique les lignes suivantes : « Le contact permanent et quotidien de nos novices avec des professes d'Ordres différents inquiète sœur Véronique. »⁶⁹⁹ À ces guéguerres inhérentes à tout important rassemblement d'humains, le lecteur marque quand même un peu de surprise en constatant qu'une chanoinesse a quitté le groupe pour une affaire de qualité du repas servi. Avec cette observation du narrateur-personnage que « les chanoineses sont, en effet, subtiles et, en matière de mets, [...] ont le goût plus civilisé que [les] pauvres franciscaines. »⁷⁰⁰ Et sœur Marie-Gertrude de mentionner qu'elle a raconté à sœur Hyacinthe « quelques histoires de petites guerres et intrigues opposant les Ordres religieux féminins, et comment des singularités en matière d'habit ou de nourriture peuvent [les] diviser plus que la différence de race ou de religions. »⁷⁰¹ Je précise que la vraie crise qui fait éclater vraiment la communauté est la lecture politique de la guerre qui se mène à l'extérieur de leur couvent entre loyalistes et rebelles. Tout éclata entre elles lors d'un repas de midi où il est question de la découverte d'un certain nombre de charniers et dont le dernier contient une centaine de corps et est situé au Nord de la ville où vivent ces religieuses. La sœur Gertrude raconte comment toute cette guerre extérieure se répercuta au sein de leur communauté de vie en ces mots :

Plus d'une centaine de cadavres. La radio et la télévision, avec un bel ensemble, accablent les Katangais. Une Sœur murmure : « ... Ces affreux assassins... » Sœur Marie-Cécile s'élève contre le propos et la propagande immorale du gouvernement. Je pense lever le maillet, hésite et laisse aller. Elle éclate :

-Je ne suis pas Katangaise, je ne prêche donc pas pour ma chapelle... Allez donc à la Cité et vous entendrez ce que la radio tait... C'est l'armée qui...

Un silence malaisé suit sa sortie. Elle froisse sa serviette de colère, la jette par terre et quitte le réfectoire. Mère Eudoxie, visiblement scandalisée par ce manque de décence, se lève, ramasse la serviette et se rassied, le visage soucieux, l'air de dire « où allons-nous donc ? »⁷⁰²

Ainsi, la sœur Marie-Cécile s'insurge contre les mensonges des forces gouvernementales qui ont pour elles la radio qu'elles utilisent à des fins propagandistes. Dans la discussion qu'elle tient après en privé avec Sœur Marie-Gertrude, cette religieuse se défendra de tout parti pris dans ce conflit en affirmant qu'elle est du Kasai et défend la vérité. Sans être dans une position moralisatrice ou dans la confrontation avec elle, la sœur Marie-

⁶⁹⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 120-121

⁶⁹⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 121

⁷⁰⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 145

⁷⁰¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 145

⁷⁰² Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 134-135

Gertrude lui fait observer qu'en agissant comme elle l'a fait en présence de toutes les autres religieuses, le résultat de son intervention, loin de produire la vérité et de défendre le droit des « persécutés et des assassinés », a plutôt « obtenu [...] une communauté divisée ».

En somme, il apparaît dans l'écriture romanesque de Mudimbe que la guerre est un facteur de dislocation des structures et des communautés de vie des consacrés. Les hostilités meurtrières entre belligérants au niveau politique font symboliquement des victimes collatérales aux seins des diocèses, des congrégations et des communautés de vie des consacrés au Seigneur.

1.3 La vocation chrétienne à l'épreuve des quêtes identitaires

1.3.1 De l'aliénation culturelle au mal-être identitaire

Pendant la colonisation et la période postcoloniale, chez plusieurs écrivains africains, l'aliénation culturelle et le mal-être identitaire apparaissent chez les personnages chrétiens africains comme étant des problématiques inextricablement liées. Il convient de rappeler que durant la colonisation en effet, chez Mongo Beti, un personnage comme Denis dans *Le Pauvre Christ de Bomba* dressait le constat de son aliénation en ces termes : « On dirait que je ne suis plus le même. On dirait qu'un étranger a pénétré en moi, qu'il s'y installe lentement, qu'il se substitue peu à peu à moi-même... Au point que je suis obligé de faire un effort pour me reconnaître. »⁷⁰³ « Je ne suis plus le même », c'est l'expression du mal-être de quelqu'un qui a du mal à se percevoir et à se conduire comme une personne à part entière avec une identité et une autonomie propres. « On dirait qu'un individu a pénétré en moi », c'est la signification même de l'aliénation, c'est-à-dire le fait de se sentir étranger à soi-même parce qu'on a été envahi ou perturbé par quelque chose d'autre qui n'est pas vraiment soi. L'emploi du conditionnel avec le verbe douter montre bien le malaise qui est bien celui de Denis. Avec des mots d'enfant alors qu'il n'est pas pour autant si naïf de ce qui lui arrive, il exprime sa transformation au contact des missionnaires et des mœurs qui prévalent dans l'entourage du Réverend Père Drumond.

Chez Bernard Dadié, c'est le Roi lui-même dans *Béatrice du Congo* qui tente de se cerner, de percevoir son identité de Congolais afin de sortir sa vie du brouillard où il se perd depuis qu'il s'est fait l'auxiliaire des militaires, des marchands et des missionnaires bitandais. Il fait son introspection en dressant le bilan de l'échec de son exercice royal dans cette tirade :

Branche séchée dans la forêt vivante, la touffe d'herbe en train de pourrir l'eau, de tuer les poissons ; vieux sorcier qui se nourrit de ses propres enfants, des années durant,

⁷⁰³ Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 137

j'ai régné sur des cadavres ; des enfants condamnés avant même d'avoir été conçus, condamnés pour avoir vu le jour sur les bords du Zaïre [...] J'ai été le souverain des morts, et c'était pour ça...[...] (Enlevant ce qu'il a au cou.) Je retourne à l'Afrique traditionnelle qui ne portait aucune corde au cou... A l'aise, maître de mes mouvements et de mon destin... (Allant vers un de ses dieux.) Me revoici, vous qui me parliez par le degré de clarté du ciel, par le chant, le vol des oiseaux, par le songe, par l'aurore et les couchants, les tempêtes et les ouragans, par le zéphyr et la brise, l'abondance et les disettes, je vous reviens pour redonner ossature à la société, vigueur aux jeunes pousses et aux vieilles jambes... Je vous reviens pour mon équilibre et pour la paix dans le pays, la paix entre tous ceux qui cohabitent, la paix entre ceux de la forêt et nous, la paix entre ceux des eaux et nous, la paix entre ceux des airs et nous. Je me dépouille des oripeaux, des masques... (Il se dépouille de ses habits d'emprunt) [...] J'ouvre les bras à tous les frères. Séparez-moi de tous ceux qui ont tenté de me séparer de moi-même, de tous ceux qui ont voulu être nœud, limite, frontière, dédale, labyrinthe, fossé entre vous et moi, entre vous et nous...⁷⁰⁴

Assombo et le Roi ont tous en commun d'être des Africains convertis au christianisme mais avec des responsabilités sociales différentes. L'un est sous la protection d'un missionnaire français et l'autre est le monarque d'un puissant royaume africain qui devrait en principe traiter d'égal à égal avec une puissance étrangère. Mais tous éprouvent le même malaise à être pleinement chrétiens et africains parce qu'ils sont de fait soumis malgré eux à des relations de subordination avec la puissance coloniale. Dans la fiction de Mongo Beti comme dans celle de Bernard Dadié, le mal-être identitaire de leurs principaux personnages est la conséquence de leur aliénation culturelle qui met en même temps en lumière leur crise religieuse. La dimension de la crise religieuse est présente chez Denis qui a non seulement du mal à servir la messe au plus profond de cette crise, mais aussi du mal à prier. Le facteur déclencheur de ce mal-être profond qu'il trainait depuis fort longtemps est d'avoir commis le péché de la chair en se laissant initier à l'acte sexuel avec Catherine, une autre chrétienne beaucoup plus âgée que lui. Au-delà de cela, ce qui perturbe vraiment le jeune Denis, c'est sa continuelle transformation depuis qu'il est en contact avec les missionnaires et les mœurs chrétiennes. D'où par exemple ce gros cas de conscience où il se morfond et se culpabilise après avoir commis la luxure cependant qu'un autre jeune de son âge soumis à l'éducation traditionnelle et culturelle africaines pour le même acte ne se serait pas mis dans cet état. La peur de Denis devient même une peur panique à l'idée qu'il se fait que le Révérend Père Drumond puisse découvrir son péché et changer de regard sur lui. Cette pression extérieure qu'exerce la sourde autorité contraignante du missionnaire accroît véritablement le mal-être de son protégé. C'est quasiment dans cette même situation de subordination que se trouve le Mani Congo qui se débat pour tenter de s'affranchir de la tutelle politique et religieuse des Bitandais. Pour cela, il prend à témoins les ancêtres et les dieux du Congo pour revenir à lui-même et aux siens : « séparez-moi de tous ceux qui ont tenté de me séparer de moi-même, de

⁷⁰⁴ Bernard Dadié, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970, p. 133

tous ceux qui ont voulu être nœud, limite, frontière, dédale, labyrinthe, fossé entre vous et moi, entre vous et nous... » car dit-il : « je retourne à l'Afrique traditionnelle qui ne portait aucune corde au cou ». Il va symboliquement se défaire de sa croix qu'il portait au cou pour dire que la religion chrétienne est un facteur d'aliénation dans le contexte colonial. Et s'il doit s'affranchir de l'influence occidentale, il se doit de se défaire du christianisme à l'Occidental.

Comme on le voit, ces deux personnages chrétiens ressentent intérieurement leur aliénation et leur mal-être à la faveur de l'accentuation des contraintes et des pressions psychologiques ou morales que font peser sur eux la présence missionnaire ou coloniale. Dans la postcolonie, si les mêmes difficultés persistent chez des personnages chrétiens, il me semble que les modalités qui déclenchent la prise de conscience sont autres. En effet, l'aliénation et le mal-être se posent à plusieurs personnages romanesques du corpus alors même qu'on aurait cru ces difficultés réglées avec les indépendances et surtout le Concile Vatican II pour les chrétiens. On peut dire que dans le principe, Vatican II a été un important moment de clarification mais dans les faits, la problématique demeure. Elle s'est posée avec acuité précisément même à la faveur de l'inculturation qui dans son processus d'appropriation de la foi chrétienne permettait de changer de modèle d'évangélisation en passant d'une pratique de contrainte et d'extériorité vers plus de proximité et de prise en compte des cultures africaines qui sont plus intérieures à la vie africaine. D'où, me semble-t-il, la résurgence inattendue chez beaucoup de personnages du corpus avec l'expression de beaucoup de frustrations qui semblaient refoulées, de souffrances qui étaient latentes, de révoltes qu'on contenait, etc alors même qu'on les croyait résolues. Dans *Entre les Eaux, l'homme-dieu de Bisso* et *Le Christ selon l'Afrique*, la problématique de l'aliénation culturelle se pose à la vocation chrétienne à travers des chrétiens africains qui sont représentés comme éprouvant un mal-être à se sentir à la fois pleinement chrétiens et pleinement africains.

Dans *Entre les eaux*, l'aliénation culturelle et le mal-être de l'abbé Pierre Landu s'expriment à son niveau personnel, au plan de son engagement social et sacerdotal de manière très conflictuelle. Il retrouve dans le maquis d'autres chrétiens africains qui ont du mal à être en cohérence avec eux-mêmes et leurs semblables. Ils déclarent, chacun en fonction de sa personnalité et de ses déboires personnels, ne trouver que la voie du maquis pour régler leurs comptes avec eux-mêmes, avec la religion et avec la société. Quant à l'abbé Voulama qui mène sa pastorale comme un nègre-blanc dans *L'homme-dieu de Bisso*, c'est en se voyant jeter à la face des tas d'ordures par les habitants de Bisso, animistes comme chrétiens, et les pierres par les enfants de sa paroisse, qu'il s'apercevra vraiment de son aliénation culturelle. Chez lui, il n'est pas vraiment question d'un mal-être dans sa vie personnelle. Il est plutôt

question de la dénonciation de sa pratique pastorale en ses débuts qui s'inscrivait dans la ligne d'une évangélisation qui voulait détruire la culture africaine pour y implanter le christianisme avec ses atours occidentaux. Mais en touchant à un pendu alors même que la tradition interdit formellement et strictement à quiconque de le faire, il se verra traité en paria. Il se verra forcer à se soumettre à une retraite de purification d'une semaine selon le modèle traditionnel africain. Il met d'ailleurs à profit ce temps de réclusion pour répondre à un certain nombre de questions qu'il se posait sur lui-même et sur certaines façons de faire de ses chrétiens et la pertinence de certaines pratiques coutumières. C'est seulement après cette forme de retour aux sources qu'il se réconciliera avec les siens et pourra avoir à nouveau des fidèles à ces célébrations.

Dans *Le Christ selon l'Afrique*, le Cameroun est représenté comme un pays dont les habitants sont à la merci des influences négatives qui proviennent du monde entier. La vie de l'héroïne à Douala donne le prétexte d'exposer l'étendu de toutes sortes d'interférences culturelles et religieuses sur le continent, sur le pays, sur la ville et sur les individus. Alors qu'elle assistait à un office religieux, rien qu'en entendant une psalmodie, l'héroïne se livre à la réflexion suivante :

Ils psalmodiaient, sûrs d'être à l'abri du Très-Haut. Je suivais le groupe sans pour autant me sentir protégée par le texte sacré. J'étais consciente que je vivais dans un univers de vérités diverses et de mensonges marbrés. J'étais assez clairvoyante pour comprendre que l'identité africaine – comme celle de tous les peuples – était en train de se bâtir sur des demi-vérités et des demi-mensonges. J'avais assez de lucidité pour savoir qu'aucun écrit laissé par nos ancêtres ne venait confirmer ou infirmer notre foi ou nos rituels. Chacun pratiquait ces croyances, y ajoutait à sa guise son grain de sel⁷⁰⁵.

Dans cet extrait tout comme dans le roman, le lecteur constate que la religion chrétienne avec ses Églises traditionnelles (catholicisme et protestantisme) et nouvelles (pentecôtistes, etc.) joue énormément dans l'aliénation culturelle et spirituelle qui installe la confusion et un inquiétant manque de repères à plusieurs niveaux de la vie sociale et individuelle. Or, malgré le fait que Boréale ait établi que tout cela n'est fondé que sur « des demi-vérités et des demi-mensonges », c'est paradoxalement dans les religions et autres spiritualités étrangères que le continent cherchera à la fois ses origines et la voie de son salut. En effet, note le narrateur : « L'Afrique cherchait ses origines à travers une spiritualité insolite, par le biais d'incompréhensibles cérémonies »⁷⁰⁶. Ainsi, on peut relever dans un premier temps que le continent lui-même est en mal de repères et d'identité propres du fait qu'il est

⁷⁰⁵ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 117

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 203

trop exposé aux influences extérieures qui semblent avoir noyé tout ce qui leur préexistaient en Afrique.

Le deuxième constat que l'on peut faire est celui d'un mimétisme social généralisé qui sonne creux et faux dans la vie des personnages. Les femmes qui sont censées éduquer les citoyens de demain en leur donnant dès le berceau ce que le continent africain a de trésors culturels et religieux spécifiques sont précisément celles qui s'illustrent tristement dans ce mimétisme de la vie occidentale en Afrique. Homotype qui n'a d'autre rêve que de voir l'Afrique rayonner dans le monde sur la base de son patrimoine culturel inégalé et inégalable depuis la civilisation égyptienne, fulmine en voyant le spectacle que donnent ces femmes. Il les accuse dans leur ensemble et engage la discussion avec une femme à qui il reproche de ne pas chercher à « ressembler à [sa] mère » :

Parce que vous, les Africaines soi-disant modernes, vous voulez tellement vous intégrer dans le système de la pensée blanche, de la dialectique blanche, du cartésianisme blanc, qu'à la fin, vous devenez des hybrides. Vous n'appartenez à rien. Vous êtes un non-sens. Une vraie femme africaine ne poserait pas ces questions. Elle ne serait pas si raisonnable.

-Je ne veux pas ressembler à ma mère.

-Ta mère est une vraie Africaine. Tu dois tout faire pour lui ressembler⁷⁰⁷.

« Vous devenez des hybrides. Vous n'appartenez à rien. Vous êtes un non-sens » ! Cette violente charge contre les Africaines ne s'applique-t-elle pas d'une certaine manière à tous les Africains dans la mesure où la femme est la mère et l'âme d'une nation ? Homotype évoque de façon nostalgique « la vraie Africaine » qui n'aurait pas fait d'émules ni de descendance parmi la jeune génération ; et ce retour aux racines d'une Afrique mythique et idyllique qu'on n'aurait pas pu ressusciter après les indépendances l'obsède vraiment. Voyant dans le christianisme une des causes principales de cette aliénation, il rejette toute idée d'avoir à recourir au Christ et ne jure que par les dieux de l'Égypte ancienne. Boréale partage ce constat du mimétisme de « ces nègres qui imitaient tant les Blancs qu'ils en devenaient des espèces de transsexuels culturels »⁷⁰⁸. Autrement dit, tout ceci n'est rien d'autre que l'expression d'une aliénation culturelle africaine où des personnages chrétiens interagissent dans la société en étant comme suspendus à des théories, aux *desiderata* des pasteurs et prophètes en tout genre, mais sans avoir véritablement un point de fixation identitaire, religieuse ou culturelle.

Le constat de toutes ces formes d'aliénation et du mal-être chez les chrétiens tout comme chez les autres Africains va même jusqu'à poser une question d'ordre ontologique à

⁷⁰⁷ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 67

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 101

savoir la manière dont ils auraient été créés par Dieu. Du moins Homotype le pense en regardant un homme qui serait le prototype de l'Africain. De son observation, il en vient à se demander si « Dieu [n'] avait [pas] combiné dans cet homme les merveilles du château de Versailles et les déchettes d'un bidonville de l'Inde. Sans doute que le Seigneur était fatigué le jour où Il l'avait fabriqué ? »⁷⁰⁹ L'Africain a-t-il donc lui aussi un fardeau ? Et si oui, ce fardeau serait-il qu'il soit le dépotoir et le souffre-douleur du monde entier ? Cela relève-t-il d'une quelconque volonté divine ? Il reste qu'on n'aura pas vraiment de réponses définitives et exhaustives à ces questions qui se posent sans doute au lecteur à la fin du roman. En effet, on ne sait pas vraiment si l'auteur du roman note cela en simple allusion à la théorie de la malédiction de Cham, ou si elle se fait l'écho de certaines voix du continent qui postulent effectivement le fardeau du « Noir » en dehors de toute considération biblique.

1.3.2 Le missionnaire comme un élément perturbateur du passé et de l'avenir africain

Mes analyses précédentes ont déjà relevé que certains missionnaires du corpus sur la période coloniale ont été perçus comme de véritables éléments perturbateurs de l'ordre religieux, politique et culturel des sociétés traditionnelles africaines. On peut mentionner en cela des personnages tels le Père Tourbillon dans *Les dépossédés* d'Aké Loba, le Père Drumond du *Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti, et le Père Marius d'*Un sorcier blanc à Zangali* de René Philombe pour ne citer que ceux-là dans une liste qui peut être fort longue. Il me semble que malgré le changement d'époque, de régimes politiques et des principaux acteurs religieux, les actions de certains missionnaires de la période postcoloniale donnent toujours à voir en eux des ferments de déstabilisation voire de destruction du monde traditionnel africain.

Dans *Entre les eaux* de Mudimbe, une certaine perception de la vie de l'abbé Pierre Landu donne possiblement à lire l'ensemble de son parcours comme une entreprise de déstabilisation de l'assise traditionnelle africaine quand il était d'abord dans le camp du christianisme bourgeois. Ensuite comme un *lapsus*⁷¹⁰ quand il abandonne sa charge pastorale pour le maquis. Enfin dans le maquis, son engagement par les armes dans le camp des communistes ne vise-t-il pas à déchirer davantage un continent déjà meurtri ? Ainsi, comme clerc d'abord dans le « christianisme bourgeois » et ensuite comme un militant communiste, ce missionnaire s'inscrit non pas dans le christianisme véritablement mais dans des

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 92

⁷¹⁰ Au sens de celui qui a abandonné sa foi

idéologies. Or, ni l'une ni l'autre ne constituent de réels enjeux pour une Afrique réellement indépendante et prospère. En cela du reste, Pierre Landu sera perçu de part et d'autre comme un élément qui dérange et dont il faut se méfier. Quand il quitte sa paroisse pour le maquis, il est considéré par ses confrères prêtres comme un traître. Dans le maquis, il est à la fois comme un corps étranger et un traître potentiel dont il faut se méfier car jusqu'à la fin, on le subodore d'être un « espion » infiltré dans le groupe des révolutionnaires. Pour les siens en famille et au village, il est celui qui a renié ses origines pour une vie à l'occidentale. Bref, pour toutes ces entités de vie qui cherchent leur cohésion interne dans un monde postcolonial soumis à bien des tensions internes et externes, ce missionnaire semble n'être à sa place nulle part. Par rapport à l'Afrique qu'il prétend servir, il est en définitive plus un problème qu'un acteur qui cherche à apporter sa pierre à l'édification d'un avenir pour la terre de ses aïeux.

Dans *Le Christ selon l'Afrique*, il est plus judicieux de désigner les premiers responsables religieux de ce roman de pasteurs plutôt que de missionnaires puisque les nouvelles Églises évangéliques, pentecôtistes et autres l'emportent nettement sur les anciennes Églises traditionnelles du catholicisme et du protestantisme. Les « nouveaux pasteurs » de ces nouvelles Églises-champignons qui sont tantôt appelés « prophètes », « gourous », ou autres « hommes providentiels » montrent que par leurs actions et recommandations, ils en rajoutent à la confusion de la plupart de leurs adeptes déjà instables. Ils détiennent une véritable emprise sur leurs ouailles. On en a une illustration saisissante avec le Prophète Paul lors de l'incendie du bordel. Au désespoir et à la misère des prostituées qui y officiaient, celui-ci s'en vient rajouter davantage de troubles et de culpabilité à leurs souffrances en les chargeant de tous les péchés de la ville et de la terre. Cette façon d'agir reflète bien le comportement des autres pasteurs de ces nouvelles Églises en de pareilles situation. Autrement dit, au lieu de contribuer par leurs actions et prédications à résoudre les problèmes des personnes qui viennent à eux, ils en rajoutent à leurs misères tant matérielles que spirituelles.

Le problème de l'abbé Voulama dans *L'homme-dieu de Bisso* est d'un tout autre ordre même si, comme les autres pasteurs des Églises traditionnelles ou nouvelles, son action vise à s'attaquer aux croyances traditionnelles héritées du monde ancestral. Et précisément, ce monde qu'il appelle « païen » est l'obsession de sa pastorale. Comme il voit en lui le véritable frein à sa pastorale, il veut le détruire afin de construire sur ses ruines la foi chrétienne. Et pour cela, il s'attaque aux mythes, aux rites et aux symboles de cet univers traditionnel qu'il cherche à déconstruire pour montrer leur vacuité en général à des chrétiens qui sont parfois frileux ou totalement fascinés par ces réalités du monde ancestral. Le pasteur protestant de

Bisso est également dans cette approche des choses. Un saisissant parallèle est d'ailleurs établi entre eux le jour de Noël où ils attendent vainement, chacun dans son Église, des chrétiens qui n'y viennent pas car c'est aussi cette nuit que les Anciens du village ont choisi pour l'apparition des hommes-panthères. Or, quand les hommes-panthères sortent, chacun doit rester cloîtré chez soi. Le fait que les pasteurs catholiques et protestants cherchent à pousser leurs chrétiens à transgresser cette observance du rituel traditionnel les fait apparaître comme de potentiels fauteurs de troubles et de désordre pour la vie villageoise. Le lecteur peut ainsi lire cette phrase à leur sujet le jour de la sortie de l'homme-panthère : « Aucun évènement ne troublait la quiétude des gens, sauf chez les prêtres des cultes chrétiens qui n'arrivaient plus à faire rentrer leurs ouailles au bercail. »⁷¹¹ Mais plus que le pasteur protestant, Voulama est celui qui prend à cœur de déconstruire l'édifice que constitue le « paganisme » à Bisso.

Tel un croisé des temps modernes, muni d'une torche et d'un fusil, il fait une descente dans le village pour aller abattre le prétendu « homme-panthère » dont il n'avait jamais entendu parler jusqu'à cette fatidique nuit de Noël où le curé fit chou blanc par sa faute. Imperméable aux discours de sa mère qui lui explique le mystère des « hommes-panthères », il poursuivra sa ronde nocturne sans tomber sur de véritables hommes-panthères. Le seul sur lequel il réussira à mettre la main est le lépreux du village qui venait d'abattre un cabri volé. Par ruse, ce laissé-pour-compte de la bonne société s'était revêtu d'une peau de panthère pour opérer en cette nuit où il était sûr que tous les simples villageois étaient sous un couvre-feu rituel. Ainsi, en dehors des explications qui lui seront fournies par le lépreux avec qui il fraternisa du reste juste pour avoir des informations, il ne réussira pas pour autant à cerner et à percer le véritable mystère des hommes-panthères. Il apprendra juste que les hommes-panthères sortis la nuit de Noël, annonçaient l'évènement exceptionnel que constitue l'avènement d'un homme-dieu à Bisso le jour de Noël. Avec l'installation de l'homme-dieu de Bisso par les Sages du village, une sorte de grand justicier avec le dieu N'Gou fera son apparition pour livrer la guerre aux sorciers et à toutes autres forces magiques et maléfiques qui causent le déclin de Bisso. Les anciens soupçonnent les chrétiens et les hommes-chouettes d'être les principales causes du déclin de Bisso. Là encore, l'abbé Voulama s'érige en une espèce de « chercheur » rationnel qui s'oppose à la logique du monde des Anciens avec le vœu secret de pouvoir prouver que toute cette entreprise traditionnelle n'est que montage et fumisterie. On lit à son sujet les lignes suivantes :

⁷¹¹ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 101

L'abbé Voulana, quant à lui, ne se contentait pas seulement de rechercher les fidèles, il sondait la vérité sur cette histoire de l' « homme-chouette ». Vraiment, il n'était pas parvenu à comprendre qu'un homme pût se transformer en oiseau. Le mystère était à son comble quand on prétendait que cet oiseau pouvait, pendant la nuit, aller couper les poumons d'un être humain ou sucer le sang de son cœur. Le curé ne cherchait pas la preuve de ces croyances invraisemblables, il tenait à découvrir les réalités qu'elles pouvaient cacher. Par exemple, il pensait que l'homme-chouette pouvait être un empoisonneur ou un sorcier. En somme, cette fumée devait émaner d'un feu dissimulé quelque part⁷¹².

La recherche passionnée et obsessionnelle même de ce « feu [qu'il croit] dissimulé quelque part » par les Anciens pour duper les villageois est précisément ce qui va perdre ce curé. En effet, une dame dénoncée publiquement d'être une femme-chouette va se pendre car elle ne se voit pas survivre à un tel déshonneur. Au village, personne ne doit toucher le corps d'une personne morte par pendaison. Voulama le fera pourtant, espérant lui porter secours, *in extremis*, au cas où elle n'aurait pas encore expiré. Mais elle était déjà bien morte ! Pour avoir touché le corps d'une pendue, il se retrouvait à son insu, paria pour tout le village. À ce niveau encore, le missionnaire apparaît comme un transgressif vis-à-vis de tout ce qui constitue la normalité traditionnelle villageoise parce qu'il a vraiment une approche apologétique et très conflictuelle de la vocation chrétienne.

Il y a enfin qu'avant qu'il ne commette cet acte fatidique qui fera de lui un paria et qui va lui permettre une véritable remise en cause, Voulama a comme principal antagoniste le jeune Louis Delange qui ne manque aucune occasion de lui faire comprendre qu'il n'est pas véritablement un Africain. Un dialogue entre ces deux hommes lors du « festin organisé en l'honneur de l'homme-dieu » révèle bien les deux visions diamétralement opposées qu'ils portent sur les manières de faire des villageois. Paradoxalement, Louis Delange le jeune hippie est l'Africain et le curé Voulama est l'Occidental. En témoigne ces propos échangés à cette cérémonie où ils sont assis l'un à côté de l'autre :

L'abbé Voulama compta les têtes de bétail : / -vingt six chèvres, quarante moutons, vingt porcs à massacrer en une seule fois, voyez vous ? chuchota-t-il à l'oreille de Louis. / -Mais ce n'est pas trop pour tant de personnes, observa le jeune hippy. Et puis c'est la fête d'un grand dieu. / -Vous trouvez que ce n'est pas beaucoup. Mais ils vont exterminer tout leur bétail en une seule soirée. Voilà l'exemple même d'un comportement anti économique⁷¹³.

On voit que le prêtre a une tournure d'esprit très capitaliste qui est celle du monde occidental. Au lieu de voir la symbolique sacrificielle de l'offrande, il ne voit que sa dimension économique. D'ailleurs, il se refuse à tout partage avec ce monde « païen » pendant que Louis Delange fait tout pour que son offrande soit acceptée par les Anciens :

⁷¹² *Ibid.*, p. 101

⁷¹³ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 58

-Et vous, monsieur le curé, vous ne donnez rien ? dit Louis. / - Non, rien ! répondit d'un air détaché le curé qui croyait à une blague. / -Je voudrais leur offrir une chèvre. Est-ce qu'ils peuvent accepter ? / -Je ne sais pas. Mais pour quelle fantaisie feriez-vous ce geste ? / -Ce n'est pas une fantaisie. Je suis né ici et j'ai le sentiment que quelque chose me manque tant que je ne fraternise pas avec les gens du pays. / -Mais l'occasion me semble mal indiquée. / -Pourquoi ? / -C'est une manifestation religieuse, animiste, païenne pour tout dire. On ne doit pas s'engager à la légère dans ce genre de choses. / - Puisque toute la vie de l'Africain (du vrai Africain, pas le vôtre) est marquée par l'animisme, il faut en conclure qu'on n'aura jamais l'occasion de fraterniser avec lui ! Monsieur le curé vous êtes un de ces Blancs à peau noire auxquels j'ai souvent eu affaire⁷¹⁴ !

Louis Delange se sent plus Africain que le prêtre. En cela, il est un Africain à la peau blanche tandis que le prêtre est un Européen à la peau noire. Tel un missionnaire de la période coloniale, il situe toujours la vocation chrétienne dans la conflictualité et non dans la perspective d'évangélisation impulsée par Vatican II. À la lumière des analyses précédentes sur l'élan d'évangélisation impulsé sur la notion d'inculturation, non seulement l'abbé Voulama apparaît anachronique, mais ne sape-t-il pas lui-même les bases de sa pastorale par une vocation chrétienne qui ne soit pas véritablement africaine ? Il est mis en échec sur le terrain traditionnel précisément là où Louis Delange réussira non seulement à faire accepter son offrande, mais également à susciter l'estime et la fraternité des Sages et des villageois avec qui il partagera le repas, ce qui est une symbolique de communion bien significative.

Que ce soit pendant la période coloniale ou dans la postcolonie, quel avantage vocationnel le missionnaire gagne-t-il en adoptant une position dogmatique vis-à-vis des réalités africaines sans lesquelles aucune conversion véritable n'est possible ? Que gagne-t-on à déconstruire un univers de mythes, de symboles et de rites africains sans lesquels on ne saurait vraiment enraciner une foi chrétienne qui soit véritablement africaine aussi ? Il me semble que le missionnaire tout comme la littérature se doivent de chercher à appréhender toutes ces réalités religieuses africaines dans leurs complexités et ambivalences si l'on ne veut pas mutiler de bonne foi des réalités qui sont d'abord humaines avant qu'on ne cherche à les spiritualiser. Ici, la fiction permet de sortir du manichéisme qui chercherait à faire du missionnaire « blanc » le fossoyeur de la culture et des croyances africaines tandis que les missionnaires africains en seraient les restaurateurs. La réalité du champ vocationnel est beaucoup plus complexe que cela, et la littérature permet ici de refléter, peu ou prou, cette complexité. Même s'il parlait d'autres situations et d'autres œuvres littéraires, cette réflexion de Pierre Halen paraît faire sens à ce que je veux relever sur le danger de chercher à faire rentrer l'Afrique et son monde religieux dans les canons et les schèmes de penser du monde occidental avec le risque de vider les symboles de leur substance et de leur sens.

⁷¹⁴ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 59

Si la figure littéraire du missionnaire est souvent celle d'un étranger lié à la domination pour la première génération des écrivains africains comme chez Mongo Beti, sa mise en crise dans le roman *Cannibale* de Bolya, à l'époque des « nouvelles écritures africaines », indique un malaise dans la civilisation bien plus profond, et une forme de désespérance, pour ne pas dire de déréliction. / L'écriture littéraire reste ainsi le lieu singulier où, tantôt, l'idéologie et le « message », pour ne pas dire la propagande, sont véhiculés, ce qui ouvre une discussion possible, déjà dans le texte lui-même, à propos des valeurs représentées ; tantôt c'est un lieu de déconstruction et de mise en cause, l'affrontement des idéologèmes pouvant ne plus déboucher que sur une sorte de champ de bataille dévasté, jonché de symboles exsangues⁷¹⁵.

Le fond culturel d'un peuple ne doit être saccagé sous aucun prétexte, encore moins sous aucun prétexte religieux si l'on ne veut pas avoir de génération d'hommes et de femmes en situation d'aliénation et de perte de leurs racines. La littérature peut donc être d'un secours pour éviter de persister dans des erreurs dont les conséquences sont incommensurables surtout en matière religieuse. Le missionnaire ne doit donc pas se tromper d'adversaire en s'attaquant à la culture, croyant ainsi combattre le diable.

1.3.3 Le prêtre paria : l'aliénation culturelle comme une impasse pour la vocation chrétienne

Je vais m'employer dans la présente réflexion à démontrer la manière dont l'aliénation culturelle de certains missionnaires africains formés à l'école des « Blancs » conduit à l'impossibilité de faire passer l'enseignement chrétien. L'aliénation qui se manifeste principalement ici comme une méconnaissance voire comme une ignorance de la culture africaine ne sonne-t-elle pas définitivement le glas de la possibilité d'une vocation chrétienne de type occidental sur le continent africain ? L'inculturation est-elle pour autant la voie obligée pour l'évangélisation du continent ? En me basant sur les œuvres du corpus, quatre moments de ma réflexion déclinée dans l'analyse suivante nous proposeront des éléments de réponses aux légitimes interrogations susmentionnées.

L'abbé Voulama est le personnage missionnaire qui incarne jusqu'à la caricature le type même du missionnaire dont l'aliénation culturelle va constituer un véritable frein à son engagement d'évangélisation. « Ce petit blanc », comme l'appellera le vieux Tanding sur le ton d'une insulte, considère qu'il est à Bisso pour qu'entre les affaires du village et celles de l'Église, ce soit désormais celles de l'Église qui l'emportent partout et toujours. Une telle conception de son ministère n'est pas sans rappeler les convictions portées par certains missionnaires comme Drumond, Tourbillon et Le Guen de la période coloniale. C'est donc animé par de telles motivations lors de l'avènement de l'homme-dieu de Bisso, qu'il va faire

⁷¹⁵ Pierre Halen, *Approches du roman et du théâtre missionnaires*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Oxford, Wien, Peter Lang, Coll. Recherches en Littérature et spiritualité, no 11, 2006, p. 11-12

une sortie d'inspection dans la Vallée des dieux pour « espionner » les chrétiens qui se rendront à cette cérémonie. Il constatera qu'ils s'y sont rendus en très grand nombre avec tous les autres habitants du village et de la contrée accourus à cet évènement traditionnel qui n'intervient que très rarement. Après le rituel d'installation de Men'Si comme l'homme-dieu de Bisso, le curé qui s'était posté à dessein sur la route de retour engage la conversation suivante avec Odilia une des plus ferventes chrétiennes. Son objectif est de sonder les convictions de cette dernière concernant ce qu'elle vient de vivre :

-D'où revenez-vous si gaie, si joyeuse ? / -De la fête du nouveau dieu. C'était merveilleux ; on n'avait jamais mangé autant de viande dans ce pays. Regardez : j'en apporte à mes enfants. / -Avant de manger ces choses, Odilia, savez-vous que ce sont des choses de Satan ? / -De Satan ? Ça m'étonne ! / -Oui, vous vous mêlez aux païens, vous faites tout ce qu'ils font et vous n'en gardez aucun remord ? / -Je ne vous comprends pas. / -A aucun moment vous n'avez cru être dans les mains de Satan ? / -Mais non. Et vous voyez bien qu'un Blanc a mangé avec nous. / -Si le Blanc mange avec vous, ces choses ne peuvent plus être de Satan ? / -Non, puisque c'est le Blanc qui nous a apporté le Christ que vous prêchez. Vous et moi, nous n'avons fait qu'apprendre. / -Nous en parlerons au catéchisme. -Vous n'allez pas me baptiser deux fois par hasard ? / Elle partit en riant gaillardement. Un peu plus loin, elle se mit à chanter pour de bon. / Le curé renonça à continuer cette épreuve décevante⁷¹⁶.

« Cette épreuve [est] décevante » pour ce curé qui « voulait connaître [les] sentiments à l'égard du nouveau dieu. Il tenait surtout [par ailleurs] à savoir s'il s'agissait également d'un égarement passager, un petit flirt avec l'animisme ou d'une désertion pure et simple. »⁷¹⁷ Le « Blanc » dont il est question, c'est Louis Delange. Et il est fort intéressant de mettre en parallèle ici cette humiliation subie par le curé avec celle que le pasteur protestant subit le même jour et au-même instant sur les bords d'un cours d'eau de Bisso où il attendait impatiemment la future catéchumène issue de l'animisme qu'il devrait baptiser. On découvre l'opposition entre les deux interlocuteurs dans l'échange suivant :

-Monsieur le pasteur, c'est moi que vous attendiez encore au bord du « Jourdain » ? / - Vous le savez mieux que moi, Clotilde ! / -Appelez-moi Bindé, et gardez pour vous ce prénom de malheur que vous m'avez flanqué... / - C'est vous que j'attendais, Bindé. / - Alors, ne m'attendez plus. / - Pourquoi ? / - Parce que j'en ai décidé ainsi⁷¹⁸.

Bindé nourrit des griefs contre Koundi, le pasteur baptiste et la religion chrétienne parce qu'elle a prié le Dieu chrétien qui n'a pas exaucé sa demande d'avoir un enfant. Elle annonce à son pasteur être sur le chemin de la Vallée des dieux afin de confier à l'homme-dieu cette requête existentielle pour elle de procréer. Le pasteur tente alors la stratégie suivante, stratégie que le lecteur découvre dans ce dialogue entre cet homme de Dieu et son ancienne catéchumène :

⁷¹⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 65-66

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 65

⁷¹⁸ *Ibid.*, p 43

-Vous voulez lui demander un enfant ? / -Cela va de soi. Et je viendrai vous présenter mon bébé. Vous aurez la preuve que les dieux de Bisso ne sont pas sourds comme les dieux étrangers dont vous êtes le prêtre. / -Je n'ai pas envie de diminuer votre enthousiasme, Bindé, mais je dois attirer votre attention sur les tromperies des sorciers. Je connais très bien les procédés par lesquels ils prétendent guérir les femmes stériles. Ce n'est pas honorable de le dire. / -Dites-le, même si c'est une sottise ! / -Le guérisseur de la femme stérile est souvent un homme bien fécond. Il lui suffit de remplacer le mari, et le miracle se produit... / Ce sont des bêtises que vous dites là, monsieur le pasteur ! D'abord vous me faites croire que mon mari est infécond, ce qui est grave ; ensuite vous confondez les dieux et les sorciers, ce qui est impardonnable ! Si vous ne retirez pas vos paroles, je vais les publier. / -Je les retire⁷¹⁹.

La stratégie adoptée par le pasteur Koundi n'a pas marché. Pire, ce dialogue entre lui et Bindé montre clairement la perte de confiance de cette ancienne catéchumène au Dieu chrétien et sa défiance vis-à-vis de son messager. Elle abandonne le christianisme à cause du silence de Dieu qui n'a pas exaucé sa demande d'avoir des enfants. Le lecteur voit comment à travers le procédé dialogique, on assiste à la montée de la tension, à l'établissement d'un rapport de force, à la capitulation du pasteur du fait qu'il ne sait pas faire la différence entre un dieu de la religion traditionnelle et un sorcier. Pour Bindé, cette ignorance « est impardonnable ! » et elle saisit cette faiblesse de son adversaire pour le faire chanter et lui asséner le coup de grâce : « Si vous ne retirez pas vos paroles, je vais les publier. » Et lui, de concéder sa défaite : « je les retire ». À l'évidence, une telle nouvelle qui circulerait au village et parmi les chrétiens sur l'ignorance du pasteur en ce domaine serait fatale pour son ministère. Que ce soit pour ce pasteur baptiste ou pour le curé catholique, il y a qu'ils se retrouvent en position de faiblesse par leur rapport intransigeant à la vocation chrétienne qui vise à toujours diviser au lieu de rassembler. Ils poursuivent une logique apologétique héritée de la période missionnaire de l'époque coloniale et cela les rend comme étrangers à eux-mêmes, à leur culture, à leurs ouailles et aux autres habitants. De missionnaires d'une religion qui est largement désignée dans le roman africain comme étrangère à l'Afrique subsaharienne, les pasteurs d'âme eux-mêmes se retrouvent mis en échec par la franche la plus docile de leurs Églises constituées majoritairement de femmes. Que ce soit dans le dialogue entre l'abbé Voulama et Odilia, ou entre le pasteur Koundi et Clotilde Bindé, le lecteur assiste clairement au procès de ces missionnaires ; et ce procès est fait par la gent féminine. À l'époque coloniale, c'étaient les hommes qui contestaient les missionnaires. Dans la période postcoloniale, ce sont les femmes jadis dociles qui trouvent qu'il faut changer de paradigmes. Même si ces personnages ne savent pas forcément ce qu'ont préconisé Vatican II et bien des documents officiels de l'Église catholique sur cette question, le lecteur quant à lui perçoit que l'auteur trouve que les missionnaires africains doivent travailler à l'inculturation de la foi. Et

⁷¹⁹ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 45-46

le lecteur sait l'absence de toute réflexion ou initiative pastorale chez ces deux évangélistes. Cela montre qu'ils ne portent aucun souci à travailler dans le sens de l'inculturation de la foi chrétienne à Bisso. Tout ce qui touche aux réalités autochtones est systématiquement mis à distance, rejeté comme pratique déviante par rapport à l'orthodoxie de la foi chrétienne. Ces deux dialogues à titre d'exemple font comprendre au lecteur que les femmes sont comme en rébellion contre leurs pasteurs, avec ironie et insolence même parfois dans leurs propos, parce qu'elles s'aperçoivent que leurs bergers ne sont pas à la hauteur des changements intervenus dans le monde et dans les différentes Églises. « -Vous n'allez pas me baptiser deux fois par hasard ?/ Elle partit en riant gaillardement. Un peu plus loin, elle se mit à chanter pour de bon. » C'est sur ces mots qui expriment son aplomb et sa confiance en elle-même qu'Odilia quitte de façon désinvolte l'abbé Voulama. Quant à Bindé qui exige et obtient d'abord que Clotilde, son « prénom de malheur » ne soit plus prononcé par le pasteur, elle tient ensuite un discours agressif, à la limite irrespectueux envers le pasteur par les termes suivants : « -Dites-le, même si c'est une sottise ! » « Ce sont des bêtises que vous dites là, monsieur le pasteur ! D'abord vous me faites croire que mon mari est infécond, ce qui est grave ; ensuite vous confondez les dieux et les sorciers, ce qui est impardonnable ! Si vous ne retirez pas vos paroles, je vais les publier. » L'issue de ces confrontations révèle que la victoire est féminine et la défaite est missionnaire précisément parce que l'approche vocationnelle de Voulama et de Koundi conduit à une impasse à cause de leur aliénation culturelle.

Plus que le pasteur protestant, le curé du fait de son ignorance des interdits culturels de son peuple commettra même l'irréparable en touchant à une pendue. Ce faisant, il est aussitôt mis au banc de la société villageoise qui le traitera désormais en paria. Voici un extrait de la manière dont il commet le geste interdit et comment il va réaliser l'ampleur de cette grave faute :

Un corps était pendu sous le plafond au milieu de la pièce. Oui, c'était bien un corps humain, un corps de femme... C'était Nkana. Elle s'était donc suicidée. Le pauvre prêtre, puni pour sa curiosité, ne pouvait ni avancer, ni reculer. Il resta un moment comme pendu à la porte. Enfin il se résolut à entrer. Peut-être que la pendue n'était pas encore tout à fait morte ? Dans ce cas, le prêtre pourrait la ranimer et la sauver. / À cette pensée il s'approcha du corps, tâta le pouls au bras et sur la poitrine. Nkana était déjà froide ! / Le curé s'en fut rendre compte à Tading de sa sinistre trouvaille. / -tu l'as touchée ? s'enquit l'homme d'une voie effarée. / -Mais oui ! / -Tu es un idiot, tu comprends ? Tu es un idiot. Tous les enfants qu'on expatrie avant qu'ils aient été sevrés, deviennent infailliblement des idiots ; Quelle idée as-tu eue de toucher une pendue, petit Blanc⁷²⁰ ?

⁷²⁰ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 105

Le vieux Tading charge sévèrement le prêtre aliéné sans aucun égard pour son titre et sa fonction ministérielle. Le mot « idiot » avec trois occurrences est ce qu'il a sur les lèvres pour qualifier ce geste : « Tu es un idiot. » à deux reprises ; puis « deviennent des idiots ». La cause de cette idiotie est dans l'éducation de type occidentale : « tous les enfants qu'on expatrie avant d'être sevrés, deviennent infailliblement des idiots. Quelle idée as-tu eu de toucher une pendue, petit blanc. ? » Il est à la fois agacé et révolté devant la crasse ignorance de ce prêtre africain qui ignore à l'évidence beaucoup de choses de sa culture en tant qu'Africain. En cela d'ailleurs, il le qualifie de « petit Blanc », ce qui n'est évidemment pas un compliment pour ce prêtre africain. Il a trouvé ce qu'il cherchait, pensent ses détracteurs au village. Ça sera d'ailleurs le début du chemin de croix de ce pasteur à travers une série d'humiliations qui constituent en fait pour lui une initiation par l'épreuve aux réalités traditionnelles de son village. Et cela commence avec le vieux Tading qui le chasse de chez lui de la manière suivante :

-Sors d'ici, tu sens l'impureté. Va voir ta mère, elle t'enseignera ce qu'il faut faire. Va tout droit la voir, sans passer par chez quelqu'un d'autre, sinon tu porteras malheur à beaucoup de gens. / Tading ramassa un tas d'ordures qu'il projeta contre son hôte. / Le prêtre ne comprit pas la signification de ce geste, il devait la comprendre plus tard⁷²¹.

Chez sa mère Sikali où il se rend et lui explique sa situation, on assiste à la scène suivante :

« -J'ai touché le corps de la pendue et son mari m'a demandé d'aller te demander conseil annonça l'abbé Voulana. » / Cette nouvelle provoqua une débandade. La mère se précipita sur le casse-croûte qu'elle jeta sur une étagère. Les deux vieux coururent vers une poubelle posée dans une encoignure, y ramassèrent des ordures qu'ils jetèrent sur le curé en s'enfuyant. / « -Ainsi donc tu es devenu un paria, à cause de ta curiosité, dit mère Sikalli. » / « -Paria, moi ? Comment ? » / « -Quand on a touché à un pendu, on devient paria. » / « -Hein ? Et les gens qui vont dépendre cette femme, deviendront-ils aussi des parias ? » / « -Non, justement parce que n'importe qui ne va pas toucher à un pendu. Il y a une caste d'hommes qui, seule, a le pouvoir de descendre les corps des pendus. »⁷²²

C'est auprès de sa mère que l'abbé Voulama comprend le traitement qui lui sera réservé désormais au village comme prêtre paria et comment son ministère s'en trouvera ruiné :

-Alors tu ne salueras plus personne et personne ne te saluera. Tu n'entreras chez personne et personne n'entrera chez toi. Tu ne mangeras avec personne. Bref, tu seras rejeté hors de la communauté des hommes. Et c'en est fait pour ton métier de prêtre. Et tout cela, par ta faute⁷²³.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 106

⁷²² Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 108

⁷²³ Étienne Yanou, *L'homme Dieu de Bisso*, op. cit., p. 109

L'abbé Voulaman apprend aussi à l'occasion les raisons du jet d'ordures. « -Quand on a rencontré un paria, il faut lui jeter des ordures, pour ne pas attraper sa souillure. »⁷²⁴ Il est intéressant en cela d'observer que respectivement, on a les personnes âgées, les adultes, les femmes et les enfants qui vont humilié et rejeté l'abbé Voulama en lui jetant toutes sortes d'ordures. Or, on sait bien que les femmes et les enfants sont le public de prédilection de la vocation chrétienne. Paradoxalement, ce sont eux qui vont se montrer les plus violents envers lui. En effet, le lecteur est témoin des humiliations du curé par les femmes et les enfants dans la description de la scène suivante par le narrateur :

Tout changea quand il arriva au débarcadère de Bisso. / Les femmes qui vendaient les vivres sur la berge se levèrent en masse et déversèrent une pluie d'ordures sur le pauvre curé. Il secoua sa soutane et continua sa route. Mais les enfants s'en mêlèrent. Poussière, cailloux, petites pierres, morceaux de bois, toutes sortes de projectiles venaient maintenant buter contre le paria. Il passa la main sur la joue qui avait reçu une forte commotion : le sang coulait, la soutane en était maculée. / « -Fuyez vers la brousse », cria un vieil homme⁷²⁵.

Sur ce conseil, « le pauvre prêtre » se sauvera en brousse. Une fois hors du danger, « il s'assit et pleura de bon. Que n'avait-il écouté les avertissements de sa mère qui lui interdisait de se mêler de ces histoires de l'homme-dieu ? »⁷²⁶ Alors quelle suite pour ce prêtre paria ? Est-il condamné à rester paria toute sa vie ou y a-t-il une voie de recours pour quitter cette situation de paria ? L'abbé Voulama qui était hanté par beaucoup d'inquiétudes quant à la suite de son ministère sacerdotal avait interrogé sa mère. Celle-ci lui avait appris qu'une « retraite d'usage »⁷²⁷ permettait d'être « purifié ». Comme prêtre, il ne saurait se soumettre à ce rituel traditionnel sans l'accord préalable de son évêque. Et pour avoir cet accord, il lui fallait expliquer sa situation en détail à Mgr Paulin, l'évêque du diocèse. Ce qu'il fera en se rendant auprès de ce dernier qui lui confiera humblement son ignorance aussi de beaucoup d'éléments des coutumes africaines.

-Je dois vous faire un aveu qui risque de vous décourager et de me déconsidérer à vos yeux. Mais s'agissant d'une vérité, il vaut mieux la regarder en face. Cette vérité, c'est que l'affaire de Bisso m'a prouvé combien j'étais ignorant des choses de mon évêché. L'Afrique m'apparaît tout à coup mystérieuse, à moi qui me piquais de la connaître comme ma poche. J'ai cru un moment que j'étais fait de la même étoffe que le R.P. Tempels. Et maintenant, je dois déchanter, à ma grande surprise, à ma honte... Allez, mon fils, faites ce que vous dictera votre conscience. Que Dieu vous bénisse⁷²⁸.

Plus que de simples paroles de réconfort à l'attention de son prêtre, ce propos de l'évêque traduit l'aveu de son ignorance des questions pastorales de cette nature. Clairement,

⁷²⁴ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 110

⁷²⁵ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 114

⁷²⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 114

⁷²⁷ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 109

⁷²⁸ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 113

il concède devant cette affaire de l'homme-dieu qu'il est également ignorant de cette Afrique « mystérieuse ». Il exprime sa « honte » pour n'avoir pas continué à creuser afin de chercher à cerner cette « Afrique [...] mystérieuse ». Enfin, il reconnaît même ne pas être de « la même étoffe que le R.P. Tempels » quant à la connaissance des cultures africaines.

De tels propos ne pointent-ils pas les insuffisances de la prise en compte du volet de l'africanité dans les programmes de formations des futurs prêtres africains ? En tout cas, la référence au Révérend Père Tempels souligne indéniablement cet impératif d'inculturation de la foi chrétienne en Afrique. Mes explications précédentes se sont attelées à démontrer que ce principe a été officiellement entériné depuis Vatican II. Mais dans la réalité du terrain pastoral africain, les actes ne suivent pas cette idée clairement conceptualisée et formulée. Lorsqu'Étienne Yanou écrit ce roman qui sera publié en 1984, il y a bien longtemps que la dynamique de l'inculturation devrait avoir déjà imprégnée toutes les orientations et les actions de la vocation chrétienne. Le fait qu'il mette dans sa fiction cet aveu d'une méconnaissance du fonctionnement des coutumes par un prélat africain n'est-il pas une façon pour lui de dénoncer une timidité pastorale qu'on a du mal à comprendre quand on sait les énormes défis à relever dans ce domaine ? En ce premier quart du XXI^e siècle, aujourd'hui encore, les mêmes reproches peuvent être formulés dans la formation des futurs prêtres de certaines conférences épiscopales du continent africain. Valentin Mudimbe, dans *Entre les eaux*, pointait lui aussi à sa manière cette formation religieuse trop occidentalisée que Rome impose aux futurs clercs. Ainsi, l'aliénation culturelle de l'abbé Landu, le personnage principal de ce roman est véritablement la cause de cette sorte de paria qu'il sera dans tous les états de vie qu'il a essayé d'incarner : d'abord comme prêtre, ensuite comme maquisard, ensuite encore comme homme-marié, enfin comme religieux. Partout, il éprouve la sensation d'un mal-être, l'impression de n'être pas à sa place. Et pour cause, la formation scolaire et universitaire en passant par le rôle décisif du séminaire l'ont « occidentalisé » en le rendant étranger à lui-même, aux siens, aux autres. Au demeurant, il s'avère qu'une vocation chrétienne qui ne prenne pas en compte une part conséquente de l'épaisseur humaine et culturelle à la fois du personnel apostolique et de son milieu de déploiement, conduit à une impasse. Koundi le pasteur baptiste, l'abbé Pierre Landu et surtout le curé Voulama en sont les illustrations dans les ouvrages de ce corpus portant sur la période postcoloniale.

1.4 La vocation chrétienne chez des personnages religieux en crise dans les œuvres romanesques de Mudimbe

1.4.1 Le prêtre maquisard : christianisme ou marxisme ?

Je vais me consacrer dans cette partie à l'étude du cas spécifique de l'abbé Pierre Landu, à la fois victime et bourreau des sévices guerriers. En cela, *Entre les eaux* de Valentin-Yves Mudimbe peut être lu comme une fiction qui plonge son lecteur dans la profonde crise vocationnelle et existentielle d'un prêtre africain dont le véritable tort semble d'avoir été formé dans l'orthodoxie de la foi chrétienne selon le modèle occidental. Confronté à la réalité de son environnement de vie dans une paroisse africaine, ses certitudes apprises au séminaire et à l'université sur Dieu et le christianisme se transforment irrémédiablement en doutes et en conflictualités. Quels sont ces doutes et ces conflictualités ? Comment s'expriment-ils et à quelles occasions ? L'étude suivante tentera de répondre à ces questions en analysant dans un premier temps la crise vocationnelle qu'il vit à son propre niveau. J'aborde ensuite la manière dont l'expérience du maquis dessille vraiment ses yeux encore naïfs d'une part sur le christianisme et d'autre part sur l'option de la guerre comme solution aux injustices et à la misère du monde. Je termine enfin cette réflexion en montrant comment une foi chrétienne non inculturée est vécue à son niveau comme une réelle aliénation identitaire dans son rapport à son sacerdoce qui le place en état de siège et de guerre permanents. Cela fait également qu'il a du mal à se comprendre et à être compris des autres.

En se plongeant dans l'intrigue romanesque d'*Entre les eaux*, le lecteur découvre l'histoire de la vie personnelle d'un prêtre qui est comme perdu, qui est « entre les eaux ». Pierre Landu ne sait plus à la fin qui il est véritablement car il traverse une profonde crise vocationnelle. En effectuant une relecture de sa vie pendant son séjour au maquis, il se rend compte qu'il est fondamentalement le produit de son éducation et de sa formation selon les normes occidentales. En effet, il écrit dans son diaire : « au séminaire, on nous a remplis la tête avec des Documents Pontificaux. »⁷²⁹ Or, selon lui, c'est précisément cette éducation et cette formation qui font de lui le prêtre qu'il est dans l'Église et dans le monde. Ce douloureux constat déclenche en lui une révolte qui fait qu'il se retrouve en situation de guerre contre lui-même et contre l'héritage de cette éducation reçue à l'internat du séminaire et au noviciat, et aussi contre l'héritage de ses études supérieures à l'université romaine. C'est donc le constat d'un malaise personnel qui établit qu'il fait partie intégrante du « christianisme bourgeois » qui a trahi la cause de l'Évangile et des pauvres en Afrique subsaharienne et dans le monde. Il fait partie du « système » qui perpétue une domination institutionnalisée des riches sur les « serfs ». Il parle d'une compromission de la foi chrétienne

⁷²⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 19

en Afrique avec le pouvoir colonial. Autrement dit, il se surprend en train d'être le continuateur d'un système qui perpétue la domination des siens sous le couvert de la religion chrétienne. Un tel constat provoque en lui un déchirement et une « sécheresse du cœur ». La violence du *polemos* s'exerce dans son for intérieur comme une dissension, un tiraillement, un affrontement entre des forces antagonistes. Il en vient à revisiter son choix vocationnel et en conclut que celui-ci est un leurre qui l'a fait choisir un système de domination alors même qu'il croyait avoir choisi Dieu. Pour lui en effet, l'Église s'est compromise en assujettissant la proposition de la foi en Afrique au pouvoir séculier. Par ce fait même, elle trahit l'Évangile. L'abbé Pierre Landu le dit en ces mots : « La compromission de la foi avec le pouvoir ne pouvait en aucune façon aider la justice »⁷³⁰ Et d'ajouter plus loin au sujet de cette compromission :

Comment peut-on nier l'Évangile à ce point ? Je veux bien admettre l'influence du cadre bourgeois posé par les missionnaires étrangers. J'y ai moi-même vécu pendant des années et m'en trouvais d'ailleurs fort bien. Mais ce cadre n'est pas plus essentiel à la propagation de la foi que la richesse matérielle n'est une condition *sine qua* non de la transcendance du christianisme. C'est même le contraire. En tout cas, les Évangiles sont catégoriques⁷³¹.

Toutes ces raisons expliquent la crise de foi de ce prêtre. Selon lui, sa vocation chrétienne résulte d'une erreur de choix fondée sur un leurre qui est qu'on lui a présenté le christianisme comme un choix pour Dieu cependant que dans la réalité, cette religion est trop connotée culturellement et politiquement du fait des missionnaires occidentaux. Il s'est subitement retrouvé ainsi avec le ciel de ses croyances et de ses certitudes vide de toutes les valeurs qu'on lui avait enseignées. Et l'ampleur du vide lui a révélé son aliénation. Pour combler ce vide et pour se donner bonne conscience, il choisit les pauvres, les gueux, en prenant le maquis. Il apparaît par conséquent au lecteur que la décision de Pierre Landu de partir pour la guerre réelle dans le maquis est la conséquence d'une guerre intérieure, car ce prêtre refuse de rester complice d'une religion qui s'allie les bonnes grâces d'un système qui domine les plus faibles et les plus pauvres. « N'ai-je pas le droit de me dissocier de ce christianisme qui a trahit l'Évangile ? »⁷³² Ce « droit » de [se] dissocier » d'un christianisme qui trahit le Christ, l'abbé Pierre Landu va l'exercer en rejoignant les révolutionnaires de la lutte armée.

Dans le maquis cependant, ses désillusions sont grandes. En effet, l'expérience de la guerre est pour cet habitué de la tranquillité de sa paroisse l'occasion de perdre ses illusions

⁷³⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 14

⁷³¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 39

⁷³² Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 18

sur la lutte armée pour régler les injustices sociales et instaurer un monde meilleur. Il butte sur l'idéologie marxiste qui est vécue dans le camp comme un anticléricalisme et qui est viscéralement aux antipodes des idéaux révolutionnaires qui l'ont poussé dans cette lutte armée. Dans un premier temps, il se morfond intérieurement voyant le dévoiement des nobles principes de la révolution par les combattants et leurs chefs. À ce sujet d'ailleurs il déchanté : alors qu'il est au camp pour faire la guerre, c'est plutôt à lui qu'on fait la guerre. En effet, on exerce sur lui une violence psychologique inouïe sous forme d'une persécution qui ne dit pas son nom. Il devient le mouton noir dont tout le monde se méfie tout en le méprisant. Il ne se voit confier aucune responsabilité, à lui qui s'était rêvé utile pour la révolution. D'où un sentiment de frustration dans une attente qu'il qualifie d' « interminable » dans l'espoir d'être sollicité un jour pour l'exercice d'une responsabilité dans la lutte révolutionnaire. Il l'exprime dans cette réflexion :

Et puis cette attente interminable. Voilà quinze jours que j'ai volontairement gagné le maquis pour lutter contre l'ordre établi ou plus exactement le désordre consacré et béni. En me faisant rebelle, je voulais rejoindre des hommes qui font aussi partie du bercail. Les aider dans la conception de leur révolution pour que les vérités ne puissent, sans raison, devenir d'inutiles contre-vérités ; et que la lutte violente pour la justice se base sur une théologie de la Révolution que nous aurions essayé de chercher ensemble, en incarnant la justice violente⁷³³.

Dans ce propos perce l'influence de la théologie de la libération qui, à l'époque des deux blocs, se présente comme le pendant chrétien de la lutte armée comme voie de restauration d'une société plus juste et plus humaine dont se réclame le communisme. Mais Pierre Landu va apprendre très vite, à ses dépens, l'absurdité de cette solution par la voie des armes. La seule responsabilité qu'on daigne finalement lui confier est celle de donner des cours aux maquisards sur le catholicisme, qu'il doit présenter comme un capitalisme et une idéologie d'exploitation des plus faibles. Lui-même parle du côté cynique de cette charge lorsqu'il écrit dans son diaire : « Un prêtre catholique forme des consciences marxistes, plus exactement les affine, en utilisant des commentaires d'un jésuite orthodoxe. Je trouve que c'est à la fois un peu plus que beau et un peu moins que triste. »⁷³⁴ Avec tout ce que ce personnage missionnaire dans le maquis subit comme humiliation et comme violence, il lui apparaît que la guerre est une impasse. Et cette impasse lui révèle, en ce qui le concerne, l'absurdité de la violence humaine et la flagrante contradiction que constitue toute guerre vis-à-vis du message évangélique qui prône de combattre la violence par la non-violence. Pire encore, la guerre elle-même est foncièrement une méchanceté inouïe et une suprême injustice. L'abbé Pierre Landu, sous son matricule de

⁷³³ *Ibid.*, p. 10

⁷³⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p.137

révolutionnaire, n'a-t-il pas été contraint de tuer sans avoir confessé ses victimes ? À ses camarades qui lui demandent s'il a confessé ces victimes avant leur trépas, que peut-il répondre ? Rien d'autre que d'avoir son estomac qui s'est retourné face à cette contradiction majeure pour un prêtre ; et pour toute réponse, il ne fait que vomir. Ce langage corporel signifie bien l'échec de l'utopie de son engagement révolutionnaire que « la mort d'autrui enfante la paix. ». En effet, il pensait en son temps : « [la] mort sera de nouveau l'exception d'un rêve imbécile dans une nouvelle nation ». Face à son échec au maquis, il établit ce constat « Je n'étais qu'entre les eaux. Armé et désarmé, hors-la-loi et juste à la fois. »⁷³⁵

C'est sur un constat d'échec que l'abbé Pierre Landu quitte le maquis en étant sauvé *in extremis* d'une exécution pour trahison. En effet, une attaque surprise des loyalistes l'arrache au dernier moment à un peloton d'exécution. Dans le sauve-qui-peut de la chute de leur camp retranché, il abandonne le maquis et trouve refuge finalement dans une structure paroissiale où blessé, il est pris en charge et soigné. Mais peut-on dire qu'il a été vraiment soigné ? De part et d'autre, ne demeure-t-il pas un blessé de guerre ? L'abbé Pierre Landu porte à mon sens « une blessure qui saigne », au propre comme au figuré. La guerre, en ses dimensions visibles et invisibles, l'a blessé et le plonge dans une véritable crise de la foi et de confiance en lui-même. Il vit une aliénation identitaire car finalement, il ne sait plus qui il est et où il en est dans sa vie. Il est une personne écartelée entre plusieurs aspects de sa vie de consacré qu'il n'arrive plus à mettre en adéquation. Au moment de son engagement au maquis, il disait :

Ma mission aujourd'hui est de nier, par ma présence ici, la responsabilité de Dieu dans la colonisation, comme dans l'exploitation. Le premier obstacle, c'est moi-même avec mes mots pieux, mécaniques, obligatoires, ma formation occidentale et les apparences de mise. Je pue une tradition. Jusque dans ma démarche. J'ai été trop loin. Oui, mais dans quel sens⁷³⁶ ?

« J'ai été trop loin. Oui, mais dans quel sens ? » Ce personnage, jusqu'à la fin de la fiction, ne permet pas au lecteur du roman de savoir dans quel sens il est allé trop loin. L'abbé Pierre Landu, lui, pense qu'il a été trop loin dans une succession de trahisons que représente sa vie. En cours de théologie, son professeur le mettait en garde contre toute forme de trahison par rapport à son engagement sacerdotal. Quand il décide de quitter sa paroisse pour le maquis, il est accusé par ses confrères de trahir la cause du Christ. Au camp, il a failli être exécuté pour trahison à cause de l'interception d'une lettre secrète qu'il envoyait à son évêque. Et bien d'autres encore. Mais ce prêtre pense que la vraie trahison, celle qui est la mère de toutes les autres qui interviennent par la suite dans sa vie concerne la trahison des siens. En effet, il écrit :

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 69

⁷³⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 18

« Tu manqueras aux tiens... » m'avait dit mon oncle, il y a plus de dix ans. J'ai refusé d'être initié. Que voulait-il dire ? Ce sont eux qui me manquent. Serait-ce leur malédiction ? La formule m'envahit, discrète d'abord, puis éblouissante, m'empêchant de penser : « Attends que nos ancêtres descendent. [...] ». Ils étaient descendus. Et je n'avais que la sécheresse d'une Foi rationalisée pour me défendre contre l'Afrique⁷³⁷.

Dès lors, Pierre Landu se considère comme un « traître par prédestination » et se pense tel dans son for intérieur. En attendant son exécution, il se livre lui-même à l'examen de sa vie où cet aspect des choses refait surface en lien avec les trahisons antérieures :

Je suis ligoté, relié parfaitement aux mythes d'un monde spirituel. Aliéné, oui, aliéné à une vision fondue en moi. Tôt ou tard, je serais devenu un traître. Ne lui suis-je pas devenu dès mon entrée au grand séminaire ? La phrase de mon oncle me poursuivra toujours : « *Tu as refusé la vie aux tiens...* » Que signifie-t-elle exactement ?⁷³⁸

Dans le texte où l'auteur décrit les états d'âme de cet homme en crise, le lecteur lit l'expression d'un mal-être identitaire qui se traduit par la récurrence des mots : « bâtard », « traître », etc. Indéniablement, ce personnage s'en veut d'être le prêtre d'un christianisme qui reste à ses yeux une religion étrangère qui, en Afrique se veut domination, exploitation, asservissement et aliénation. Il en veut énormément, d'une manière générale, au clergé qui est « aliéné » ; et, en particulier, au clergé africain qui aurait capitulé par lâcheté en faisant le choix de vivre sans scrupules ses propres contradictions. Le Père Pierre Landu, quant à lui, fait le choix de s'assumer en prenant ses responsabilités. Il estimait du reste qu'il n'avait d'autre choix, à la différence de ses parents :

Pouvait-il avoir un autre choix ? Surtout dans cet ordre colonial où le christianisme justifiait le pouvoir politique, et où celui-ci, en retour, imposait la Foi. Y avait-il un autre moyen de survivre sinon celui de plier, d'accepter la religion du maître ? Ils l'ont acceptée, mes parents m'y ont fait adhérer et depuis dix ans je suis prêtre. Prêtre d'une religion étrangère.

Que n'ai-je eu la chance d'être baptisé sous la contrainte ! La question serait simple. Les contradictions de ma situation n'existeraient pas. Ou plutôt seraient moins fortes. Même, moins imaginaires. J'avais pourtant cru avoir fait mon creux dans ces tensions. Voilà subitement que tout craque, parce que je songe à vivre davantage en prêtre de Jésus-Christ⁷³⁹.

« Vivre davantage en prêtre de Jésus-Christ », c'est accepter de prendre sa croix. Ici, la croix de Pierre Landu semble être celle d'un éternel sacrifice sans promesse de rédemption dans l'accomplissement d'un choix de vie qui s'avère jusque-là être dans l'absurdité. Tel un Sisyphe, il constate :

Mon engagement, mon action étaient devenus dérisoires. Les motivations de mon nationalisme dévoilées, je n'étais plus qu'un individu travaillé par la xénophobie et le racisme qui, en un coup de tête, refusait l'assimilation. Mes prétentions se réduisaient donc à une autre tromperie et ma présence au camp ne serait en fin de compte qu'un

⁷³⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 167

⁷³⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 159

⁷³⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 22

palliatif. C'est alors seulement que je sentis le poids de l'énorme galet attaché à mon cou.⁷⁴⁰

Même si le roman est écrit sous la forme d'un diaire avec une datation bien précise, il reste que c'est une écriture qui a sous-tendue par une réelle difficulté à interroger rétrospectivement sa relation à lui-même, au christianisme et aux siens. Cette analyse s'efforce de démontrer comment cette crise vocationnelle se manifeste par le radical rejet du « christianisme bourgeois » qui s'est compromis avec les pouvoirs de domination, et comment cela l'a révolté et a motivé son engagement dans la lutte armée pour l'instauration d'un monde plus juste et plus fraternel. Mais la vérité est que les choses sont non seulement très complexes et imbriquées inextricablement les unes aux autres, mais surtout que ce prêtre est, en sa subjectivité la plus profonde, la cause d'une telle crise. Rien ne se passe vraiment comme prévu dans sa décision de rompre avec le christianisme sous sa forme occidentale. En effet, le lecteur le découvre être tour à tour en guerre contre lui-même, et contre le christianisme bourgeois, contre les autres maquisards, puis à la fin contre tout le monde. En somme, jusqu'à la fin, il reste un incompris pour lui-même, pour les siens et pour les autres. Et pour cause, la vocation chrétienne du « christianisme bourgeois » s'est refusée à une réelle incarnation de la foi chrétienne dans les réalités africaines dans une perspective évangélique. Et cela perdure au-delà des indépendances politiques formelles acquises et du Concile Vatican II puisque la réalité du champ pastoral africain est loin d'être vraiment imprégné de l'impérieuse nécessité que toute vocation chrétienne sur ce continent se doit de passer par l'inculturation. Avec tout ce conditionnement extérieur et aussi avec les conséquences de ses choix de vie, le personnage de l'abbé Pierre Landu se retrouve dans la situation de celui qui est à la fois victime et bourreau pour appréhender sa vocation chrétienne en tant qu'Africain.

1.4.2 Sœur Marie-Gertrude, seule face à Dieu : de la posture victimaire à la dimension christique de sa vocation religieuse

Les difficultés rencontrées par la Sœur Marie-Gertrude dans sa communauté franciscaine au Congo sont différentes de celles vécues par l'abbé Pierre Landu. Contrairement à ce dernier, le narratrice-personnage de *Shaba deux* semble plus armée humainement et spirituellement pour les affronter sans être pour autant une héroïne triomphante. La présente analyse propose quelques pistes qui aideront à comprendre comment la narration de ce roman met en exergue la solitude et la posture victimaire de cette religieuse de manière à lui donner une dimension christique. Pour ce faire, l'étude portera d'abord sur sa

⁷⁴⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 53-54

solitude qu'elle vit au sein de sa communauté et le sentiment qu'elle a d'être mise à l'écart. J'analyserai ensuite la dimension de foi de sa vocation religieuse qui lui permet de spiritualiser ses difficultés et ses impasses apparentes en épreuves dans une continuelle quête d'identification au Christ souffrant.

La représentation qui est faite de la sœur Marie-Gertrude dans *Shaba deux* est celle d'une religieuse africaine qui souffre de solitude, de manque de reconnaissance et de considération dans une communauté franciscaine féminine dont tous les autres membres sont des « sœurs européennes ». Elle voit la supériorité en nombre et surtout en dignité naturelle dont font montre ces sœurs européennes envers elle à de multiples occasions dans leur vie communautaire. Même chez celles qui sont arrivées d'Europe dans le cadre d'une visite canonique dorénavant recommandée par le Concile Vatican II pour une mise en contact de la hiérarchie avec les réalités de base des différentes communautés, Sœur Marie-Gertrude est « notre chère professe africaine ». De son propre aveu, en plus de l'évidente condescendance qu'elle lit dans leurs paroles et leurs attitudes vis-à-vis d'elle, elle est juste « une curiosité. »⁷⁴¹ Comme preuve du fait qu'elle ne jouit pas véritablement de considération au sein de la communauté, la « chère professe africaine » n'a été informée de la visite de l'équipe canonique que la veille de son arrivée. Le lecteur apprend aussi à cette occasion que c'est même davantage en raison du fait qu'elle devait rencontrer cette équipe de visiteuses canoniques comme toutes les autres religieuses dans le cadre d'un échange individuel. Par ailleurs, la sœur Marie-Gertrude dit être perçue par les « Européennes » comme un « prétexte exotique » et « une petite négresse »⁷⁴² dans sa communauté de vie traversée par une « ségrégation hiérarchique » entre professes et converses, et des « tensions raciales » entre les « Blanches » et la « petite négresse » qu'elle est. La sœur Laetitia, qui est supérieure de communauté et qui est censée veiller à corriger ces travers de la communauté, n'est elle-même pas un exemple dans sa conduite envers cette jeune professe. Sœur Marie-Gertrude raconte ainsi cette scène qui l'a marquée lors de la rencontre qu'elle a avec elle à son retour des études pour lui faire le point de la situation et lui remettre son diplôme en philologie française. Voici ce que le lecteur apprend à ce propos :

Il y a sept ans, elle m'a envoyé à l'université préparer une licence de philologie française. Je pensai qu'elle me destinait à l'enseignement. À mon retour, elle prit mon diplôme et, sans un mot de félicitation, m'annonça que je devrais reprendre mon ancienne tâche d'infirmière. J'étais stupéfaite⁷⁴³.

⁷⁴¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 28

⁷⁴² Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 40

⁷⁴³ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 23

Le lecteur réalise d'ailleurs que jusqu'à sa mort, elle n'exercera que cette « tâche d'infirmière » et jamais la fonction d'enseignement pour laquelle elle s'est formée. S'agissant d'ailleurs de ses tâches d'infirmière, le lecteur sait à quel point la sœur Marie-Gertrude s'est morfondue et a même pleuré dans sa chambre en voyant que sa supérieure ne lui faisait pas signe afin qu'elle puisse sortir pour porter assistance aux blessés de la guerre civile qui faisait rage à Lubumbashi. Avec amertume et beaucoup de frustrations, elle parle de son engagement religieux dans de telles conditions d'obéissance à une autorité obtuse comme « [d] un don refusé »⁷⁴⁴. Sœur Marie-Gertrude se perçoit comme la victime d'un mode de fonctionnement à dominance « européenne » qui ignore sa présence en son sein. Comme infirmière africaine, elle est inaudible dans cette communauté quant à la spécificité de l'expression de ses attentes pour être au service de ses frères et sœurs africains qui ont besoin d'elle. On note du reste à ce sujet que les accents de l'expression de ses frustrations sont très similaires à ceux de Pierre Landu. Ces deux consacrés accusent l'inaction de leurs supérieurs religieux respectifs devant certaines urgences où il aurait fallu agir vite pour soulager les souffrances humaines en se souciant moins du protocole décisionnel des Maisons-mères installées en France. Paradoxalement, quand cette responsabilité de la communauté échoit à Sœur Marie-Gertrude à cause de la fuite des religieuses européennes avec la guerre du Katanga, elle va davantage se considérer comme la victime expiatoire des conséquences d'une démission massive et concertée de la part des religieuses venues d'Europe. Elle reçoit cette nomination non pas comme une responsabilité mais plutôt comme un fardeau, un cadeau empoisonné. Voici d'ailleurs la poignante description qu'elle donne de cette séquence :

La Supérieure s'est avancée vers moi et a posé sa main droite sur ma tête en signe de bénédiction. Je me suis levée, convaincue qu'elle me damnait. Elle m'abandonnait en m'enroulant dans une tâche impossible. Je ne suis qu'une infirmière. À coup de patience et de travail, je pourrais probablement devenir une bonne enseignante. Mais supérieure de couvent, cela tenait de la farce pure... Rien ne m'y a préparée. J'ignore tout, mais absolument tout, de la gestion d'une communauté. Plus encore, comment pourrais-je guider d'autres âmes, lorsque je suis en difficulté avec la mienne propre ? Je l'ai regardée en face et j'ai murmuré comme une imbécile : « Ma Mère, ma Mère... » Ses yeux étaient secs, froids, comme s'ils m'évaluaient. Un objet, c'était cela ma prédestination. Un accident avait tout mis à l'envers. Dans quelques mois, me dis-je, la Supérieure reviendra pour établir le bilan de mon échec, juger mon indignité, et reprendre les choses au point où elles sont ce soir. [...] Ses mots n'exprimaient pas ses yeux. Le plus pénible fut que j'étais certaine de ne pouvoir distinguer la part de reproche dans la condescendance de ses conseils. Soudain, en un éclair, j'étais dans ses bras et elle me serait fortement. Au lieu de me réconforter, cette tendresse m'étouffa. Je voulus m'enfuir. Mon air hagard face à sa maîtrise signifiait une bien pauvre succession. C'est alors que je perçus deux perles de larmes dans ses yeux... Et je me mis à sangloter de plus belle...⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 75

⁷⁴⁵ Valentin Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 96-97

Loin d'être une « bénédiction », la nomination de sœur Marie-Gertrude est considérée par l'intéressée comme une damnation, « une farce pure ». En effet, non seulement elle n'y a pas été préparée, mais la sœur Laetitia, on l'a déjà mentionné, va emporter avec elle le chéquier de la communauté en ne remettant pas la signature à la nouvelle supérieure. Et tout cela conforte la sœur Marie-Gertrude qu'en plus d'avoir été victime de beaucoup de choses, elle est maintenant le bouc-émissaire désigné pour masquer l'échec du fonctionnement de la congrégation des Franciscaines pendant la guerre et à l'absence des Sœurs européennes.

Si la sœur Marie-Gertrude est apparue jusqu'à présent dans mon investigation comme la victime de ses consœurs et de tout un modèle de fonctionnement religieux propre aux Franciscains, elle est aussi la victime indirecte de ses frères congolais qui ont déclenché une guerre qui va détruire la communauté dans laquelle elle vit. En effet, c'est ce sentiment de culpabilité qui également la déchire lorsqu'elle reçoit la responsabilité de la communauté. Elle se sent coupable devant les « Européennes » qui fuient le Congo à cause de la guerre. Cette guerre est provoquée par la haine que les Congolais ont nourri les uns contre les autres. La jeune professe évoque l'atmosphère qui suivit l'annonce de son supériorat à la communauté pendant un dîner en ces termes :

Un silence mortel accueillit l'annonce de la Mère Supérieure : le départ imminent des Sœurs européennes et mon supériorat. Le bruit des cuillères dans les bols devint une musique nerveuse et cacophonique. Puis, vinrent les tintements des fourchettes et couteaux sur les assiettes. Je tremblais, si forte m'était la conscience d'être responsable de cette crise. Une conviction épouvantable s'était instaurée en moi. Je pouvais le sentir dans l'air : j'avais, d'une manière ou d'une autre, mais très directement, pris part à ce péché de haine qui tourmentait ce pays et venait de détruire cette communauté. Je me serais volontiers jetée à genoux devant toutes les sœurs pour reconnaître ma culpabilité et demander pardon⁷⁴⁶.

Ainsi, grâce à la trame narrative de *Shaba deux*, le lecteur réalise quelle est la solitude et la posture victimaire du personnage de sœur Marie-Gertrude. Pour autant, jusqu'à sa mort insolite, elle ne sera jamais réellement vaincue car, comme croyante et religieuse déterminée, elle réussira toujours à transcender, à transfigurer ses propres limites. De quelles ressources humaines et spirituelles dispose-t-elle donc pour opérer un tel renversement de situation à son avantage ? En réalité, est-elle si seule et est-elle vraiment une victime résignée ?

Ce second moment de ma réflexion est consacré à l'étude de la dimension christique du personnage de Sœur Marie-Gertrude dans la fiction romanesque de Valentin Mudimbe. À la différence de l'abbé Pierre Landu qui cherche à résoudre ses problèmes de manière très cérébrale à coups de concepts au point de reconnaître à la fin cela comme un travers de sa formation qui ne lui permet pas d'allier théorie et pratique, Sœur Marie-Gertrude est quant à

⁷⁴⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 97

elle une religieuse très pragmatique. Elle a, comme elle le dit elle-même : « appris à coller à la réalité »⁷⁴⁷ dans la résolution des difficultés rencontrées. Ce rapport concret au réel la fait grandir et lui permet d'accueillir quotidiennement la volonté de Dieu dans sa vie de consacrée. Le lecteur de son journal entre dans une sorte de confiance sur ses combats intérieurs où il la voit s'encourager à affronter les contrariétés et humiliations de sa vie de religieuse en adulte et non en enfant. Elle n'est nullement encline à se plaindre, ni à pleurnicher. Et il est crucial de souligner dans sa conduite la place prépondérante de la foi qui la porte et la rend ainsi capable de supporter voire d'assumer ses problèmes comme des épreuves. Elle spiritualise énormément de chose et a comme boussole le Christ à qui elle remet tout. Elle dit elle-même clairement en ces termes : « le symbole de ma mission : vivre debout au pied de la croix de Jésus ; vivre debout au pied de la croix de tous mes malades ». Et de terminer par cette prière qui dit tout sur la lecture spirituelle qu'elle fait de tout ce qui lui arrive :

Seigneur, je remets ma vie entre Vos mains. Je Vous remercie pour mes trente-cinq ans et Vous suis reconnaissante de m'avoir appelé à Vous suivre et à Vous servir comme Franciscaine. Retenez-moi en votre champ. Que ma vie réponde mieux encore, dans les années à venir, au témoignage de votre corps supplicié⁷⁴⁸.

Le « corps supplicié » du Christ est convoqué dans la spiritualité de cette jeune religieuse comme lieu de communion et d'association de ses propres supplices et souffrances à celles du Sauveur. Cela s'inscrit d'ailleurs dans la continuité de sa devise qui est : « afin que vous soyez mien ». Cette devise exprime l'engagement très solidement motivé et enraciné dans une foi au Christ à qui elle cherche à s'identifier. C'est le cœur et le « secret » de sa vocation de consacrée au Seigneur. Elle en souffle quelques mots à son lecteur dans son diaire en ces termes :

Repenser à mon secret scellé en une enveloppe bleue, la veille de mes premiers vœux, et présenté à l'offertoire, le lendemain durant la messe : « je n'ai qu'une vie, Seigneur. Je vous l'offre. Reprenez-la si je venais à Vous trahir ou même à douter de la grâce de Vous servir et d'être à Vous seul jusqu'à la fin de mes jours. »⁷⁴⁹

En plus de la dimension d'offrande que la Sœur Marie-Gertrude fait de sa vie au Seigneur de façon radicale et entière, on a également celle de la fidélité totale et définitive. Le récit du roman sur la donation de vie de cette religieuse au Christ permet en tout cas au lecteur de sentir le sérieux et la noblesse des motivations de cette consacrée. Ce sérieux et cette noblesse vont s'affermir à la faveur des épreuves successives qu'elle rencontrera. Et tout cela, grâce à cette foi à toute épreuve. Déjà en acceptant de se soumettre à un questionnaire désigné

⁷⁴⁷ Valentin-Yves Mudimbé, *Shaba deux*, op. cit., p. 39

⁷⁴⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 25

⁷⁴⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 57

dans le roman comme « questionnaire de Proust », ses réponses aux quatre questions suivantes ne laissent planer aucun doute sur la solidité de son engagement vocationnel de religieuse grâce précisément à cette foi. Voici par exemple une partie de ses réponses à ce questionnaire :

« *Le principal trait de mon caractère ? / La fidélité. [...] / Mon rêve de bonheur ? / Demeurer une Franciscaine heureuse. / [...] Quel serait votre plus grand malheur ? / Renier la foi. [...] / La réforme que j'admire le plus ? / Vatican II* »⁷⁵⁰.

On voit que sœur Marie-Gertrude, pourtant très subordonnée et très marginalisée dans sa communauté, arrive à transcender les situations les plus complexes de sa condition de religieuse en les spiritualisant grâce à sa foi profonde. En cela, elle est vraiment l'antithèse de l'abbé Pierre Landu qui utilise plus son cerveau que « l'intelligence de son cœur⁷⁵¹ » dans la résolution de ses problèmes. Comme le Christ, sœur Marie-Gertrude fait de sa fidélité à la volonté divine la condition même de la réalisation de sa vocation de baptisée. Dans le journal de cette consacrée, un abondant champ lexical de la foi, avec des termes comme « fidélité », « confiance », « confiance », etc., montre l'importance de sa disposition et de son attachement religieux à Dieu par le truchement de cette réalité humano-divine. Elle permet à cette humble consacrée d'avoir une maturité et une profondeur humaines et religieuses qui l'engagent à relever sans cesse des défis auxquels elle n'a été nullement préparée. En effet, à peine avait-elle commencé à diriger la communauté franciscaine de « survie » qu'elle qualifie elle-même de « royaume dépeuplé, défait par le feu⁷⁵² », que lui léguait la sœur Laetitia, qu'on la voyait responsabilisée par l'évêque à coordonner la vie de toutes les congrégations religieuses du diocèse dans leur communauté de Lubumbashi. Et malgré la complexité des difficultés rencontrées, on la voit toujours s'efforçant d'être à la hauteur des défis. Elle assumera d'ailleurs toutes ses responsabilités avec calme et sérénité en prenant le temps de la concertation avec d'autres personnes ressources quand il le faut.

Cette maturité et cette hauteur de vue dans l'appréhension de sa vocation de religieuse et de ses nouvelles responsabilités l'amènent par exemple à adopter une philosophie de vie qui lui fait considérer que c'est dans son intérêt à elle de s'accrocher vraiment à Dieu et de tenir à Lui en toutes circonstances et non l'inverse. Elle écrit en effet : « Nous Le suivons, nous Le célébrons parce que, pour survivre et avoir sens, il nous Le faut. »⁷⁵³ Dans une sorte d'instinct de survie et de bon sens, elle arrive ainsi à dépasser ce qui, dans un premier temps, a constitué pour elle des freins autour des discriminations liées à la question raciale. Elle fait le

⁷⁵⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 55-56

⁷⁵¹ Une tournure périprastique du christianisme pour désigner la foi en Dieu

⁷⁵² Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p ; 95

⁷⁵³ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 40

constat que le Christ, « l'objet de son amour » qu'elle suit dans sa vocation religieuse s'est fait tout à tous, et « n'était d'aucune race. »⁷⁵⁴ Et cela va la libérer progressivement et l'amener à dépasser les crispations de certaines de ces consœurs qui font de ces genres de préjugés le principe de l'affirmation de leur pouvoir ou de leur importance au sein de la communauté. Le lecteur la découvre ainsi capable de relativiser sa mise à l'écart par les autres. À ce sujet d'ailleurs, elle va jusqu'à écrire que « c'est aussi une grâce d'être ainsi exclue.⁷⁵⁵ » Tel le roseau d'une des fables de Jean de la Fontaine, elle apprend à se plier aux violents vents des tempêtes pour se redresser une fois l'adversité passée, ou comme elle le dit elle-même : « elle plie et s'efface comme si elle n'existait pas⁷⁵⁶ ». Pour autant, elle n'est pas une éternelle résignée puisque par exemple, quand elle a suffisamment attendue que la supérieure de la communauté fasse appel à elle pour sortir aider les blessés de guerre et que celle-ci ne l'appelle pas, elle va la rencontrer pour lui exprimer sa doléance. Et qu'elle n'est pas sa surprise quand elle entend la Sœur Laetitia lui dire qu'elle l'attendait depuis deux jours car cette démarche devait venir d'elle. Elle serait restée dans l'expectative dans une attitude victimaire que cette action n'aurait jamais été possible. Elle allait ainsi rejeter le tort sur l'« autre » cependant que de son côté, elle n'avait rien entrepris qui lui fût refusé. Pour autant, la posture de Sœur Marie-Gertrude dans le roman de Mudimbe reste celle de la victime expiatoire qui se confie beaucoup à « La Vierge aux Sept Douleurs [qui lui] offre un exemple, celui de l'identification avec la victime ». Et d'ajouter : « Telle est notre vocation⁷⁵⁷ ». Mais je précise qu'au-delà de la figure de la Vierge souffrante, c'est surtout celle du Christ en tant que victime de l'Amour de Dieu pour l'humanité qui est mise en exergue chez elle. C'est ce Christ Serviteur souffrant que Sœur Marie-Gertrude cherche à imiter dans le but de s'identifier à Lui. On peut même affirmer que, plus que d'avoir de simples signes prémonitoires, elle a su à un moment qu'elle allait subir une mort violente. En effet, à la date du 26 juin, elle écrivait dans son journal :

Je le sais : cette haine qui rôde dans la nuit de cette ville me déchiquètera, mais je me sais aussi un oratoire de Sa présence... « Nous nous convertissons en Lui de la même manière que le pain dans le sacrement se change en corps du Christ. Je suis transformée en Lui, parce que Lui-même me fait sien »⁷⁵⁸.

Puis, quelques jours après, plus aucun mot de cette religieuse ! Le lecteur découvre ensuite ces phrases qui ne sont plus de Mère Marie-Gertrude :

⁷⁵⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 42

⁷⁵⁵ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaga deux*, op. cit., p. 80

⁷⁵⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 62

⁷⁵⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 83

⁷⁵⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 142

Tard dans l'après-midi du 3 juillet, deux adolescents qui pêchaient au Lualaba découvrirent le cadavre mutilé d'une femme : le crâne rasé, des ongles arrachés, un orteil coupé, des traces de brûlures sur la poitrine et les cuisses. C'était le corps de Mère Marie-Gertrude⁷⁵⁹.

Même s'il y a incontestablement des accents mystiques dans les dernières réflexions de cette religieuse dans son identification à la Victime parfaite qu'est le « Corps du Christ » en qui elle a voulu sincèrement se convertir, il reste que son personnage revêt véritablement une dimension christique à plusieurs égards. Les religieuses européennes ont fui le danger en prétextant être les plus en danger. Or, dans cette fiction romanesque, aucune mention n'est faite de la mort d'un quelconque missionnaire étranger pendant la guerre. Finalement, c'est le laissé-pour compte de la communauté qui va communier pleinement par l'offrande de sa vie à la Croix du Crucifié à un âge très proche de celui du Christ. Elle semble, par son martyre, montrer aux autres religieuses la voie à suivre si on veut vraiment dire qu'on est chrétien. Peut-on suivre un Dieu crucifié et refuser par ses choix de vie de porter sa croix jusqu'au bout ?

1.4.3 Le paradoxe mudimbien ou la difficulté d'une lecture d'ensemble de son approche vocationnelle

Dans *Entre les Eaux*, Mudimbe est très critique du « christianisme bourgeois » et se fait le chantre de l'africanisation du christianisme. Dans ce roman en effet, l'auteur situe les causes véritables de la crise du personnage principal de sa fiction autour de la foi chrétienne comme le lieu de confrontation de deux mondes que même la vocation chrétienne postconciliaire n'arrive pas à résorber. L'abbé Pierre Landu l'exprime dans cette réflexion : « La Foi. Oui, je m'étais cru prêtre de Jésus-Christ... Lorsqu'il m'a fallu me mettre en accord avec ma race, j'ai découvert que j'étais le prêtre d'un autre monde »⁷⁶⁰. Autrement dit, ce prêtre formé dans les structures de l'Église catholique romaine découvre son aliénation et éprouve par ce biais même une difficulté à être à la fois chrétien et africain. J'ai relevé et analysé précédemment cette difficulté présente dans les textes des écrivains de la période coloniale et que le concile Vatican II a réglée dans le principe. Cependant, la problématique de fond demeure posée dans *Entre les eaux* sous forme d'un cheminement où ce prêtre est d'abord « inconscient » de ce qu'il fait vraiment et ensuite où il se révolte contre le christianisme bourgeois en prenant « conscience » de sa culpabilité d'être le serviteur docile et fidèle d'un système d'exploitation des plus faibles. Comment se représente-t-il les choses ? Qui sont les destinataires de ce qu'il en écrit et dans quel but ? Pour ce qui est de la critique

⁷⁵⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p ; 152

⁷⁶⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 100

du « christianisme bourgeois » dans l'œuvre et de la révolte du personnage de Pierre Landu contre une telle religion, je vais baser mon analyse sur la lettre qu'il expédie à son évêque, Monseigneur Jaak Von Kroes.

Pierre Landu situe l'objet de cette lettre à son évêque comme « l'explication d'un cheminement douloureux, d'une division asservissante, d'une pensée attaquée de tous côtés »⁷⁶¹ et tout ceci est la résultante, de « l'effort de maturation intellectuelle » qu'il a effectué à son niveau depuis son retour de Rome sur sa terre natale. Cela l'amène à observer deux moments dans sa vie de prêtre, qu'il exprime en ces termes : « *Dans ma vie de prêtre, j'ai vécu, d'abord inconsciemment, ensuite consciemment, des sincérités successives.* »⁷⁶²⁷⁶³

Qu'a-t-il donc « vécu d'abord inconsciemment » et pourquoi s'est-il retrouvé dans une telle situation ? Pourquoi s'en veut-il finalement d'être un prêtre bourgeois malgré lui ? On l'a déjà noté dans l'analyse de la crise de l'abbé Pierre Landu, l'éducation et la formation reçues au séminaire, à l'université et dans sa spécialisation pour sa thèse de doctorat en théologie sont les éléments qui ont « formaté » ce prêtre pour qu'il fasse partie intégrante du christianisme de type occidental. Il le souligne du reste dans ces lignes de sa lettre :

*En vérité, c'est toute l'éducation du séminaire qui m'avait peu à peu poussé hors de mon peuple. L'Occident était la norme. L'Europe la référence par excellence. La tradition théologique de l'Église latine, le thomisme, la dévotion tridentine, protégés par les structure socio-politiques capitalistes me préparaient à mépriser ma race et ses croyances. [...] Ma formation universitaire, plaidoyer systématique de la scolastique, de la raison raisonnable, annonçait mes distances futures vis-à-vis de ma tradition que déjà je démystifiais. Ma thèse de théologie, sur les réminiscences platoniciennes dans la pensée de Marius Victorinus, était en elle-même significative. Elle consacrait mon adoration de l'Occident qui m'avait tiré de la nuit de mon paganisme*⁷⁶⁴.

Ainsi, avec un tel bagage intellectuel et ce conditionnement humain et spirituel du monde occidental, ce prêtre africain ne peut que faire corps avec le système qui l'a façonné. Mieux, dans le milieu, il se distingue par son zèle :

*Je critiquais jusque dans la chaire les premières manifestations d'indépendance de mes compatriotes. Mes confrères européens trouvèrent en moi « un interlocuteur valable », un homme mûr, un prêtre dévoué, qui avait le sens de l'Église. Ma nomination comme Père Spirituel du séminaire récompensait ma fidélité et était une marque de confiance*⁷⁶⁵.

Dans le milieu ecclésiastique et conformément aux recommandations du Vatican, on envoie comme formateur au séminaire et de surcroît comme « Père spirituel », seulement les prêtres dont les qualités humaines et intellectuelles sont approuvées et dignes de confiance. Sa

⁷⁶¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 70

⁷⁶² Les extraits de cette lettre apparaîtront dans l'analyse en italique, en conformité avec à sa présentation dans le roman.

⁷⁶³ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 104

⁷⁶⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 104-105.

⁷⁶⁵ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 105

nomination est donc une marque de confiance, voire la récompense de sa fidélité à perpétuer le système dont il est le produit. À lui donc d'insuffler « aux jeunes clercs dont [il avait] la charge, le feu de la constance et de l'amour des rites éternels »⁷⁶⁶. À cette fin, l'évêque fait bien de confier pendant deux ans à un tel religieux « l'avenir du clergé de son diocèse ; [...] à former des prêtres selon le cœur du Christ et de l'Église. »⁷⁶⁷ Voici brièvement brossé ce que Pierre Landu faisait inconsciemment dans ce qu'il qualifiera après coup, d'« un christianisme qui n'était en fait qu'une caricature du message évangélique, un grand ensemble humain⁷⁶⁸ ». Que s'est-il donc passé ? Comme un Saul de Tarse, l'abbé Pierre Landu aura lui aussi son « miracle ». Un élément de bascule radical va se produire dans sa vie à Koloso où il est affecté après l'expérience de formateur au petit séminaire :

Mais à Koloso, le Seigneur m'attendait... La misère de mon peuple m'a dessillé les yeux, et maintenant je n'ai plus qu'un rêve : saluer la naissance de structures sociales un peu plus pures dans lesquelles le Seigneur n'aurait ni la figure d'un banquier, ni le visage sculpté par une civilisation ⁷⁶⁹.

Cette formulation contient une intertextualité évidente avec l'événement de la conversion de St Paul sur le chemin de Damas et constitue une sorte de nouveau départ dans la vie ministérielle de ce prêtre dont les yeux se dessillent devant la misère de son peuple. Au cœur de cette prise de conscience, il y a la claire vision de ce qu'est le christianisme bourgeois dont il faisait partie jusque-là et la précarité sans nom de la condition d'asservissement de son peuple. Et au milieu de tout cela, lui-même se découvre comme démuné parce qu'étranger à lui-même. Pour autant, il ne se résigne pas comme tant d'autres de ses confrères prêtres africains. Quel regard porte-t-il sur ce « christianisme qui est la caricature du message évangélique ? Comment se place-t-il désormais par rapport à son peuple et comment se perçoit-il dans tout cela ? C'est d'abord à lui-même que Pierre Landu en veut. Il se sent « coupable » et nourrit « des remords » pour avoir « embrassé fidèlement, sans esprit critique les thèses de [sa] nouvelle caste ». Et ces thèses qui déterminent à ses yeux le christianisme bourgeois sont « aussi celles d'une puissance coloniale et d'une oligarchie financière. » Selon lui, une telle religion en Afrique subsaharienne est plus un instrument de domination de son peuple qu'autre chose. La deuxième lettre qui est envoyée en son nom par les maquisards à son évêque stipule clairement que ce prêtre est dans le maquis principalement pour la raison suivante : « la suppression de l'exploitation sous toutes ses formes, particulièrement la religieuse. [...] L'énorme abcès qu'est l'Église dans ce pays nous allons [...] le vider

⁷⁶⁶ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 105

⁷⁶⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 105

⁷⁶⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 105

⁷⁶⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 106

proprement.⁷⁷⁰ Enfin, il impute au christianisme bourgeois son aliénation et la misère de son peuple. Cette aliénation qui est à la fois culturelle et religieuse réside aussi dans le lien brisé entre lui et les siens :

« J'étais d'une classe, mon peuple d'une autre. Les relations qui m'unissaient aux âmes dont j'avais la charge, faisaient de moi une abstraction. Je méprisais la saleté, la vie des miens, sans être complètement du camp des maîtres »⁷⁷¹.

En plus de relever l'hypocrisie qu'il constatait dans l'inadéquation de ce qu'il prêchait de la foi chrétienne et la réalité de sa vie réelle pleine de facilités accordées du fait de son sacerdoce, il fait observer que c'est bien d'une imposture qu'il vivait dans cette sorte de deux poids, deux mesures. Il supportait des « humiliations passagères » et d'autres attitudes méprisantes de la part de ses confrères prêtres européens comme le prix à payer pour le confort dont il jouissait dans la forteresse que lui conférait son statut de prêtre et continuateur du système. Lassé de cette hypocrisie et de ces formes d'injustice, l'abbé Pierre Landu opte pour la rupture.

La claire revendication d'une africanisation du christianisme comme voie de salut pour les chrétiens est également présente dans *Entre les eaux* de Mudimbe. Lorsque ce dernier écrit et fait publier ce roman en 1973, c'est-à-dire une dizaine d'année à peine après Vatican II, la question qui agite vraiment les milieux théologiques et les cercles des penseurs chrétiens est la prise en compte des réalités africaines par la foi chrétienne. C'est la période de conceptualisation et de précision des contours de la notion d'inculturation pour ne plus rendre antinomique le fait d'être africain et chrétien. Et cette préoccupation est très prégnante dans ce roman où l'on voit l'un des camarades d'université de Pierre Landu lui demander s'il ne souffre pas « d'être chrétien et Africain »⁷⁷² ; ou encore le même sujet qui se retrouve également au camp comme « une ligne de pensée devenue familière » chez les partisans qui disent : « On ne peut à la fois être un bon Africain et un bon chrétien »⁷⁷³. Pour éviter la division, l'écartèlement entre l'africanité et le christianisme, il faut un « christianisme en profondeur » qui prenne en compte les réalités africaines et non pas de façon superficielle ou folklorique. Mais l'approche de cet enracinement de la foi en terre africaine chez Mudimbe s'oppose à celle prônée par la Négritude qui semble, selon lui, avoir essentialisé l'Africain autour de certaines idées-forces comme un homme de la danse et de l'émotion qui serait « nègre ». L'auteur s'insurge contre tout cela en cette réflexion qu'il fait tenir à son personnage Pierre Landu comme une prière :

⁷⁷⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 158

⁷⁷¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 104

⁷⁷² Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 98

⁷⁷³ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 94

Seigneur, je ne suis ni un homme de la danse comme les miens veulent le faire croire, ni un esprit gamin. On me parle de négritude et de l'émotion qui me caractériserait. Des mots, Seigneur, des mots parfaitement inopérants pour votre règne. Aidez-moi à ne pas tomber dans ce narcissisme infécond qui gaspillerait vainement mes énergies. / Pourquoi devrais-je aussi justifier des préjugés qui finalement vous réduisent à une tradition humaine pour qu'il me faille être des vôtres ? Je ne peux, Seigneur, ruiner mes ambitions d'homme si elles ne contredisent pas votre message. Pour l'instant, et peut-être pour l'éternité, je ne serai qu'un torturé pour que ces faux problèmes éclatent. / [...] Seigneur, demain, j'espère, moi aussi, vous rendre grâce dans le bruissement des machines qui ne devront rien à une singularité raciale. / [...] Je rêve, Seigneur, d'une communion des traditions, des épousailles, d'un paquet de cœurs ivres de sensibilité et de mains mécaniciennes. Une communion qui vous reproduirait plus fidèlement »⁷⁷⁴.

Cette réflexion s'inscrit en réaction à la vision senghorienne de la négritude, et on constate que Mudimbe est loin de prendre en compte l'approche originale et très nuancée de Jean Alioune Diop en matière d'inculturation de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne. Selon le point de vue de Mudimbe, la négritude semble se résumer ici à ce que seulement Léopold Sédar Senghor en a dit. Dans une autre réflexion de Pierre Landu, l'accusation est clairement portée sur certains confrères prêtres de s'être engagés dans « la voie de la possibilité d'un christianisme africain » par esprit de simplicité et de facilité pour ne pas oser un travail exigeant d'enracinement de l'Évangile dans la culture africaine qui demande beaucoup d'effort de la part des Africains. Selon lui, la tentation de la négritude et de ces penseurs chrétiens est de faire du saupoudrage. C'est également pour cette raison qu'il a rejeté des désignations comme « tropicalisation du christianisme » ou adaptation de l'Évangile car il pense que de telles dénominations laissent déjà entendre que le christianisme qu'on va proposer aux Africains ne sera pas débarrassé de sa « gangue occidentale ». Toute chose que la réflexion chrétienne d'Alioune Diop, menée dans le contexte de la négritude, rejetait également. Pour Pierre Landu, non seulement Vatican II ne va pas suffisamment loin, mais il est là comme une caution à la tiède démarche des partisans de l'adaptation. En effet, il écrit :

Une adaptation. Une en plus à subir. / L'Église aussi s'est adaptée. C'est cela Vatican II. Une révision tactique. Le monde échappait... L'Église nous a conduits à des nourritures que nous n'avions pas coutume de consommer. La liturgie se traduit en langues africaines, révélant le secret des communications divines. L'atmosphère magique disparaît. Le mystère aussi. Le Christ, force suprême, livré dans la nudité d'un verbe qui n'est pas ritualisé, lassera vite, puis dégoûtera. À moins que l'adaptation ne se nie en épousant complètement les cycles de la pensée africaine⁷⁷⁵.

Cette réflexion comporte beaucoup d'approximations, sinon quelques inexactitudes qu'il convient de corriger. L'affirmation selon laquelle le concile Vatican II aurait été une simple « révision tactique » pour permettre juste une adaptation du message de l'Église au contexte africain est inexacte. À la lumière des analyses précédentes, le lecteur est fondé à

⁷⁷⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 54-55

⁷⁷⁵ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 127

dire que Vatican II est infiniment plus qu'une simple démarche « d'adaptation ». Il a été un *aggiornamento* dans beaucoup de domaines dans les Églises occidentales et un point de bascule dans plusieurs domaines en instaurant ainsi une nouvelle ère pour les jeunes Églises des pays de mission. Par ailleurs, la réflexion sur la liturgie et la disparition de « l'atmosphère magique » et du « mystère aussi » est problématique et manque en fait de cohérence. Je partage d'ailleurs à ce sujet ces critiques que formule Bibiane Tshibola Kalengayi sur la vision mudimbienne :

Cette nouvelle manière d'approcher le sacré fait que « l'atmosphère magique disparaît. Le mystère aussi ». Il faudrait d'abord chercher à savoir ce que le prêtre Pierre Landu met sous le vocable « mystère ». / Pour les chrétiens, le mystère est une vérité révélée par Dieu et inaccessible à la raison humaine, et a fortiori, à tout langage humain. Donc même l'emploi de la langue africaine doit laisser inaccessible le mystère de Dieu. Mais Pierre Landu, lorsqu'il parle du « mystère qui disparaît » ne pense-t-il pas plutôt à « la banalisation du message » (p. 127) pour employer ses propres termes ? Et, en évoquant « le Christ force suprême, livré dans la nudité d'un verbe qui n'est pas ritualisé », ne ressent-il pas profondément l'absence du rite porteur du respect dû au sacré ? Dieu a été rendu trop familier. Alors est profondément atteinte la qualité de la relation entre l'homme et Dieu. Pour l'Africain, cette relation doit rester empreinte d'un respect profond, sans faille, qui exclut la crainte et la servilité, mais qui veut exprimer quelque chose de la grandeur de l'Être à qui il s'adresse.⁷⁷⁶

Au-delà des positions de Mudimbe sur la Négritude, sur Vatican II et sur « l'adaptation », qui sont à mon sens sujettes à caution, il reste qu'*Entre les eaux* est fondamentalement une fiction marquée par la vision selon laquelle l'Afrique subsaharienne ne doit pas s'appropriier le christianisme avec sa « gangue occidentale », mais plutôt se l'approprier dans sa culture avec le fond des croyances qui la caractérise. Et c'est seulement à ces conditions que l'adaptation comme modalité d'évangélisation des Africains au Sud du Sahara devient viable à ces yeux. Il écrit en effet :

L'adaptation [doit se nier] en épousant complètement les cycles de la pensée africaine. / C'est-à-dire une cassure complète avec le christianisme occidental à l'avantage des rythmes saisonniers et des cycles de l'ésotérisme des sorciers bantous. Les rituels de la chasse, de l'administration des remèdes, de la pêcheerie renaîtraient alors, transfigurés peut-être⁷⁷⁷.

Est clairement affirmée ici la prise de position de Mudimbe comme le chantre d'un christianisme africain, d'un christianisme inculturé. En réalité, plus qu'une adaptation, il préconise en fait une inculturation où la personnalité africaine, très nettement, doit être saisie par le message évangélique. Elle doit être saisie à partir des entrailles de son être, de la profondeur de son existence spirituelle, et des tréfonds de sa vie sociale et culturelle. On peut constater que la « cassure complète avec le christianisme occidental » ne s'est jamais produite véritablement. L'évangélisation en Afrique subsaharienne ne s'est pas organisé autour « des

⁷⁷⁶ Bibiane Tshibola Kalengayi, *Roman africain et christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 210-211

⁷⁷⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 127

rythmes saisonniers et de cycles de l'ésotérisme des sorciers bantous ». L'inculturation n'a pas non plus permis aux « rituels de la chasse, de l'administration des remèdes, de la pêche » de renaître, voire de se transfigurer. Et tout cela, en raison de divers facteurs internes au christianisme et aussi de facteurs externes d'ordre socio-politique. Etant donné, d'une part, l'échec des politiques africaines des années soixante dix et quatre vingt, et d'autre part l'ampleur de la corruption qui gangrénait tout le corps social au point de miner toute initiative culturelle et religieuse, Mudimbe lui-même paraît avoir changé de vision. Il a pu ainsi écrire dans son ouvrage autobiographique : *Les corps glorieux des mots et des êtres* au sujet du christianisme en Afrique subsaharienne qu'il restait malgré tout au paysan africain la « grille d'analyse aux aléas et de la signification de sa condition humaine »⁷⁷⁸. Mieux, il affirme même que le christianisme constitue la « seule idéologie » encore crédible qui puisse « maintenir l'intégrité spirituelle et morale des croyants ». En effet :

Oui, le christianisme me paraît, pour l'instant la seule idéologie et le seul système qui, en Afrique non islamique, peut nous aider à maintenir l'intégrité spirituelle et morale des croyants et, en même temps, leur donner le courage et les raisons de persévérer avec une certaine dignité dans leur rêve humain et, surtout de surmonter les calamités et l'irrationalité que nous créent les politiques⁷⁷⁹.

Et il observe aussitôt : « Il n'en demeure pas moins qu'il y a un problème important : un problème de crédibilité et de sincérité. »⁷⁸⁰ Mais il a beau essayer de tempérer la forte et étonnante affirmation susmentionnée au sujet du christianisme, il reste que cela a fait réagir plusieurs analystes qui étaient au courant de ses précédentes prises de position sur cette « religion étrangère », qu'il désignait sous sa forme occidentalisée en Afrique comme étant la cause du délitement de l'équilibre de l'organisation sociale parce qu'elle détache l'individu de la collectivité villageoise. Bibiane Tshibola Kalengayi parle d'un « revirement spectaculaire de Valentin-Yves Mudimbe » et note :

Tout le monde a encore frais dans la mémoire que jusqu'à la veille de son départ pour les États-Unis en 1981, Mudimbe se battait corps et âme pour l'africanisation du christianisme. Il en était le champion, le moteur, l'un des ténors. *Entre les eaux* et tant d'autres de ses écrits l'attestent. / Et aujourd'hui, il se dresse en défenseur du christianisme « occidental » et proclame tout haut sans ambages dans son autobiographie *Les corps glorieux des mots et des êtres* qu'il ne faut pas africaniser entre autres la vie monastique, sous prétexte, affirme l'ancien candidat à la vie bénédictine, que ce serait vouloir chambarder la disposition des meubles dans la maison d'un ami qui vous offre aimablement l'hospitalité. / Refuser d'africaniser la vie religieuse nous semble être une position quasi indéfendable, car elle signifierait que tout emprunt technologique, culturel ou autre serait sacré et inviolable. / [...] Pourquoi ce revirement ? Est-ce un signe de maturité ou d'opportunisme⁷⁸¹ ?

⁷⁷⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Paris, Présence Africaine, 1994

⁷⁷⁹ Valentin-Yves Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 100

⁷⁸⁰ Valentin-Yves Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 100

⁷⁸¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 218-219

Sans rentrer dans un jugement de valeur sur l'évolution du regard de Mudimbe sur la question de l'inculturation de la foi chrétienne en terre africaine, je relève toutefois que d'*Entre les eaux* au *Corps glorieux des mots et des êtres*, il y a sans conteste une grande évolution dans son écriture qui marque une sorte de rupture. Comme on le voit chez plusieurs penseurs majeurs qui ont connu de telles évolutions de leur pensée au fil du temps et des ouvrages successifs, ne peut-on pas parler du « premier Mudimbe » pour *Entre les eaux* et du « second Mudimbe » dans *Les corps glorieux des mots et des êtres* comme on le fait sans problème majeur avec certains grands philosophes du monde occidental pour résorber cette apparente contradiction ?

Conclusion du chapitre 1 de la troisième partie

Les représentations littéraires de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne au lendemain des indépendances africaines et du concile Vatican II, montrent aussi bien les missionnaires que les chrétiens soumis à l'épreuve des revendications nationalistes et panafricanistes. La crise est aussi culturelle et identitaire, en étant représentée comme une conséquence de la colonisation occidentale. C'est ainsi que, collectivement comme individuellement, les personnages éprouvent une sorte de mal-être à se reconnaître à la fois chrétien et africain. Dans *Shaba deux* et dans *Entre les eaux*, la Mère Marie-Gertrude et l'abbé Pierre Landu montrent bien que même les consacrés ne sont pas à l'abri de ces crises, dans lesquelles la guerre agit en plus comme un facteur de désintégration des communautés vocationnelles.

Chapitre 2. La mise à l'épreuve de la vocation chrétienne par des missionnaires et des chrétiens d'un genre nouveau : la nécessité d'adopter de nouvelles perspectives culturelles et linguistiques pour la vocation chrétienne du XXI^e siècle

Introduction au chapitre

Dans ce chapitre, j'analyse d'abord les représentations de la vocation chrétienne dans les œuvres du corpus de manière à rendre manifeste l'instrumentalisation qui est faite de la foi chrétienne par certains personnages religieux et certains chrétiens. Je tente de démontrer que la vocation chrétienne sert de prétexte pour assouvir les intérêts particuliers des « prophètes » de certaines « églises-champignons »⁷⁸² cependant que les Églises catholiques et protestantes semblent échouer à s'accorder au dynamisme et à la nouveauté de tant de charisme et d'inspiration. L'investigation va s'efforcer ensuite de prouver que les procédés littéraires et les figures de styles des auteurs sont mis au service de l'expression de ces nouvelles formes de ré-crétions peu ou prou religieuses en Afrique subsaharienne. Je propose enfin la possibilité sinon la nécessité de repenser la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans des perspectives culturelles et linguistiques qui soient en phase avec les Africains du XXI^e siècle.

2.1 La vocation chrétienne comme prétexte d'asservissement et d'exploitation des chrétiens dans le nouvel espace-temps africain mondialisé et diffracté

2.1.1 Du constat de l'essoufflement des Églises traditionnelles à la mise en dérision de l'essor des mouvements évangéliques et pentecôtistes dans les œuvres du corpus

D'aucuns peuvent discuter le fait que l'on puisse formuler l'hypothèse que l'essor exponentiel des mouvements évangéliques et pentecôtistes en Afrique subsaharienne soit l'expression d'une sorte d'essoufflement des Églises catholiques et protestantes, voire la mise en échec partiel de l'inculturation en matière religieuse. Pour ma part, même s'il faut éviter d'analyser exclusivement l'essor des uns par le déclin des autres à partir de l'étude des facteurs endogènes et exogènes, il reste cependant clair que les Églises dites traditionnelles ont quand même échoué à contenir et à organiser la foi des hommes et des femmes qui se détournent d'elles pour rejoindre les Églises évangéliques et pentecôtistes qui ne sont rien

⁷⁸² Le terme « églises-champignons » renvoie à la floraison croissante et incontrôlée des temples et autres lieux de cultes dans les bidonvilles et autres quartiers défavorisés en Afrique subsaharienne. La durée de vie de certaines d'entre elles dépend en grande partie de la seule volonté du pasteur ou du « prophète » qui l'a créée.

d'autres que leur émanation. Autrement dit, tous les chrétiens baptisés dans ces Églises qui se sont implantées sur le continent africain depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours n'ont pas pu trouver toute la place qui devrait être la leur en leur sein. Sans entrer dans l'analyse des motivations complexes et diverses des uns et des autres, force est de constater que de nombreux chrétiens se sont retrouvés à devoir s'inventer de nouveaux cadres en dehors de ces Églises traditionnelles afin de pouvoir exercer leurs charismes. Quels sont mes arguments dans la formulation d'une telle hypothèse ? Je propose dans l'investigation suivante quelques pistes de réflexion qui vont aider à comprendre le bien fondé d'une telle lecture des évolutions subies par la vocation chrétienne en terre africaine.

À dessein, je rappelle ici que la première partie de ce travail de thèse sur la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne s'est employée à l'étude d'ouvrages non-fictionnels et fictionnels des missionnaires occidentaux. Et ces derniers ont réellement porté le souci de l'évangélisation de ce continent. Les diaires et les « journaux » des premiers missionnaires de cette période évoquent la dureté des conditions de vie et leur exposition à la mort. L'espérance de vie d'un missionnaire en Afrique autour des années 1820 était très faible ! Ce rapide rappel de la condition de ces missionnaires chez les « indigènes » africains à partir de 1820 permettra ici une mise en contraste de l'esprit des pionniers avec celui de leurs « héritiers ». Chez les premiers, il est aisé de lire leur farouche volonté d'affronter l'hostilité très meurtrière de la jungle africaine au péril de leur vie, cependant que chez certains « héritiers » de la période postcoloniale, on a un fonctionnalisme et un cléricisme qui va se muer en une mentalité de lucre et de facilité. Parmi ces derniers, certains qui se prévalent de la qualification de « prophètes » se retrouvent essentiellement dans les Églises évangéliques que je vais étudier dans cette partie. Que s'est-il donc passé vraiment autour de la vocation chrétienne entre les missionnaires-pionniers et leurs « héritiers » de l'époque contemporaine ? Qu'est-ce que les représentations des romanciers africains donnent-elles à voir spécifiquement sur les prêtres des Églises catholiques et les pasteurs des Églises protestantes par rapport aux « nouveaux pasteurs » ou « prophètes » de ces églises-champignons ? Qu'est-ce que les romanciers cherchent à dénoncer chez les missionnaires catholiques et protestants tout comme chez ces « nouveaux prophètes » dans leurs représentations ? Dans l'analyse suivante que je mènerai à partir des textes du corpus, j'essayerai de montrer les représentations qui sont faites des missionnaires des Églises traditionnelles et des mouvements pentecôtistes et évangéliques. Je compte ainsi rendre explicite le fait que tout cela est l'expression de l'inefficacité des méthodes utilisées dans le déploiement de la vocation chrétienne. Une réflexion sur les Églises africaines tels le Harrisme, le Kimbanguisme, le Matsouanisme, etc. qui sont créées

par des « prophètes » africains aurait pu se mener dans cette partie. Cependant, non seulement je n'ai pas pu avoir d'œuvres de fiction sur elles en lien avec la vocation chrétienne, mais aussi le cadre contraint de ce travail me pousse à me limiter à l'analyse des personnages très transgressifs du *Christ selon l'Afrique* de Beyala.

En ce qui concerne les Églises « traditionnelles », la vocation chrétienne semble mise en échec par la remise en cause de la légitimité des pasteurs d'âmes par leurs ouailles. Dans *L'homme-dieu de Bisso*, j'ai déjà évoqué le cas de Clotilde et d'Odilia qui tiennent tête respectivement au pasteur et au prêtre précisément parce que les pratiques pastorales de ces missionnaires ne répondaient pas aux besoins existentiels et aux multiples quêtes de sens de ces deux femmes. Au-delà de ces femmes, ce sont bien sûr les autres croyants qui sont dans l'insatisfaction et le désarroi devant le silence du Dieu chrétien. Dans le récit de sa rencontre avec le pasteur, Clotilde est décrite dans une position belliqueuse : « les bras solidement plantés sur les hanches, elle donnait plutôt l'impression d'attendre un adversaire pour lui livrer bataille. »⁷⁸³ Sa demande d'enfant semblant avoir été ignorée par le Dieu chrétien est la principale cause d'une telle agressivité. Elle l'exprime sans détour au pasteur : « -Où est donc l'enfant ? Dix ans à genoux devant un dieu sourd, aveugle, muet !... Vous voulez que, tel un mouton, je tombe dans la même fosse que ma co-épouse ? »⁷⁸⁴ Au pasteur qui tente de la détourner de cette question d'enfant pour l'amener à se préoccuper du salut de son âme « pour avoir la vie éternelle », elle va laisser éclater sa colère en lançant une charge violente contre le christianisme :

- Mon âme ? Mais détrompez-vous : sans enfant, je n'ai pas d'âme. Si l'on n'a pas de vie à transmettre, c'est qu'on n'est soi-même pas vivant. Vous prétendez que je dois chercher à me sauver moi seule. Que peut bien signifier le salut d'un individu si la tribu est appelée à disparaître ? Pour moi, un tel salut n'a pas de sens. Allez enseigner cette vie éternelle aux femmes qui ont une âme à sauvegarder. Quant à moi, je n'en ai plus besoin. Au lieu de prêcher un dieu sourd, vous feriez mieux de vous rallier au dieu vivant qui vient d'apparaître⁷⁸⁵

Comme le lecteur peut l'entendre dans cette réflexion, cette femme met au défi son pasteur d'oser se comparer à l'homme-dieu de Bisso. Mieux, elle termine même son propos en signifiant son renoncement au baptême chrétien et en invitant son pasteur d'abandonner le christianisme pour rejoindre la religion du dieu de Bisso qui lui, fait ses preuves. Au pasteur qui lui demande si elle va demander au dieu de Bisso un enfant, elle répond sans hésitation : « -Cela va de soi. Et je viendrai vous présenter mon bébé. Vous aurez la preuve que les dieux

⁷⁸³ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 42

⁷⁸⁴ Étienne Yanou *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 47

⁷⁸⁵ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p 44-45

de Bisso ne sont pas sourds comme les dieux étrangers dont vous êtes le prêtre. »⁷⁸⁶ Et ce grief qui s'entend dans cette attitude de révolte de cette protestante quant à la distance et au silence du Dieu chrétien face à la détresse des hommes dont les demandes et les prières restent sans réponse, est également une plainte que beaucoup de prêtres catholiques entendent chez leurs ouailles. Plus que le pasteur Koundi, le curé de Bisso a un autre problème qui lui est spécifique. Il est fait à l'abbé Voulama le reproche de sa vie à l'occidentale qui met ainsi le christianisme comme hors de portée des pauvres et de tous les laissés-pour-compte de la société. Suivons à ce propos Nganka le lépreux du village qui entre pour la première fois au salon de l'abbé Voulama :

D'un air craintif et soupçonneux, il [Nganka le lépreux] inspecta le salon du prêtre : les meubles, vernis par une main experte, quotidiennement astiqués, étaient si brillants qu'on pouvait s'en servir comme miroir. D'ailleurs, le lépreux voyait son visage dans le « formica » du guéridon. Le fauteuil où on lui offrait de s'asseoir était garni d'un coussin à motifs floraux et le misérable bonhomme se demanda s'il était homme, lui, à s'installer sur des fleurs. Un panier chargé de bananes et d'oranges l'attendait, il n'avait qu'à tendre la main où même les lèvres pour se gaver des fruits. Un tableau placé juste au-dessus des lieux où il devait s'asseoir, montrait Eve tendant la fameuse pomme à son mari. / -« Tout ce luxe n'est pas fait pour supporter mes guenilles » pensa Nganka⁷⁸⁷.

La description du luxe dans lequel vit ce prêtre le rend inaccessible à un pauvre comme Nganka, le lépreux du village qui estime à juste titre que « tout ce luxe n'est pas fait pour supporter [ses] guenilles ». Ce lépreux perçoit visiblement que le standing de vie de l'abbé Voulama est une barrière pour ceux qui sont de condition sociale modeste. Il est mal à l'aise dans ce presbytère où il ne se sent pas chez un semblable. Il refuse de s'asseoir ; et devant l'insistance du prêtre à ce qu'il prenne place dans le fauteuil, il lui demande : « -Et après, que ferez-vous de ces beaux sièges ? Allez-vous les brûler ? Je vous épargne ce gaspillage »⁷⁸⁸. En adoptant un train de vie trop occidentalisé et luxueux, ce prêtre s'est coupé d'une frange importante du village qui, on le sait, est pauvre. Peut-on dire vraiment que de tels prêtres dont l'abbé Voulama est la caricature sont dans l'exercice effectif de leur ministère qui est celui du service de gens simples, faibles et pauvres ?

Qu'on le nomme fonctionnalisme, cléricisme, etc., l'attitude de ces personnages de premier plan du christianisme exacerbe le décalage entre les missionnaires et leurs ouailles. Chez Valentin-Yves Mudimbe, le cléricisme comme un sauf-conduit, comme « une assurance-vie » est fortement dénoncé car rien que le fait d'être prêtre donne accès à beaucoup de privilèges. Chez de très nombreux romanciers africains écrivant pendant ou sur la période coloniale, et surtout chez les Camerounais comme Mongo Beti, Ferdinand Oyono,

⁷⁸⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 45

⁷⁸⁷ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 31-32

⁷⁸⁸ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 32

et René Philombe, on a généralement un regard très critique qui est porté sur les personnages missionnaires parce qu'ils participaient sciemment ou inconsciemment à l'instauration d'un modèle de société qui délitait les fondements des coutumes africaines. D'où un effet de contraste vraiment entre les représentations des textes de la bibliothèque coloniale avec celles de la littérature africaine. Aussi peut-on voir dans les textes littéraires de mon corpus le saisissant contraste qu'il y a entre le personnage de l'exemplaire Père Jean du *Calvaire de Cosma-Benda* de Felix Dufays et le portrait au vitriol du Révérend Père Drumond du *Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti. Mais il convient de relever qu'ici et là, dans la littérature africaine, ces représentations très critiques de ces missionnaires occidentaux d'abord, et africains ensuite, pendant la colonisation et dans les premières décennies de la période postcoloniale seront quand même relativisées avec quelques romans montrant positivement le travail de certains prêtres et pasteurs. On peut citer à titre d'exemples *Le Fils du fétiche* de David Ananou et *L'homme-dieu de Bisso*. Le roman de Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, s'écarte largement de telles représentations des pasteurs d'âmes du christianisme en dépeignant une Afrique du XXI^e siècle où les « anciens » tout comme les « nouveaux » échouent à être à la hauteur des défis que le continent doit relever. Au sujet d'un des prêtres catholiques de cette autrice, le lecteur a cette description fort parlante sur la difficulté de sa situation dans le monde actuel :

Un faisceau de soleil jouait sur le visage rond d'un prêtre de l'Église catholique apostolique engoncé dans une soutane noire. Évangélistes et imans avaient grignoté tant de fidèles que le catholicisme maigrissait à vue d'œil. À ce rythme, il allait déclarer faillite et fermer boutique. L'abbé faisait pitié rien qu'à l'observer.

Mais son monde était trop vieux, trop ancien ? Il avait beau tenter de le récurer, le javelliser, il s'écroulait, les jarrets coupés par les égyptologues, les pasteurs et autres vociférateurs des nouvelles croyances.

« -Venez à moi, mes frères ! » criait-il. « Grâce à notre Seigneur Jésus, vous irez tous au paradis. »⁷⁸⁹

À travers le personnage de ce prêtre, le lecteur a de façon métonymique la désignation de tout le catholicisme qui paraît dépassé pour être resté figé dans des méthodes surannées. Les fidèles les plus hardis à l'image de ces femmes dont j'ai parlé, se détournent des prêtres et des pasteurs pour aller vers ce qui semble plus proche et plus moderne. Dans certains milieux en Afrique subsaharienne, on a justement l'impression que les Églises évangéliques s'engouffrent dans cette espèce de vide, ou plutôt qu'elles naissent dans la béance laissée par les missionnaires des Églises traditionnelles. Celles-ci ont l'air d'être en crise par excès de conservatisme, par manque d'esprit d'ouverture pour accueillir le dynamisme de tous les convertis de tous horizons avec leurs charismes. Aussi, des pasteurs autoproclamés

⁷⁸⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 29

« prophètes », « hommes providentiels » etc. surgissent-ils ici et là en déclarant être des envoyés de Dieu pour soulager la misère des masses. Et à ce propos, *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala est très expressif car la romancière y montre la prolifération de ces pasteurs et de leurs chrétiens qui sont des pratiquants d'un genre nouveau. Pourquoi donc un tel succès, un tel attrait de « ces nouveaux envoyés de Dieu »?

Voici par exemple la description fort parlante d'un de ces « nouveaux messies » qui font florès au Cameroun d'Eden Boréale. Celui-ci se fait appeler : « le prophète Paul » et il dit être le « pourvoyeur du seul amour acceptable pour tous, l'amour de Dieu. » Et sa spécificité ne se limite pas à une telle vocation car :

Comme son homonyme Saul de Tarse, l'illuminé de la route de Damas, il avait été de toutes les débauches jusqu'à ce que le Christ lui apparût magiquement le jour de son licenciement. De l'époque où il était fonctionnaire au port de Douala, le prophète avait gardé un sens aigu des affaires, une propension à corrompre et un appétit féroce pour l'argent⁷⁹⁰.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, voici le genre de personnage transgressif qui attire des foules dans les Églises évangéliques et pentecôtistes qui courent les rues de beaucoup de villes africaines. Comment lire la vocation chrétienne de ces pasteurs et de leurs fidèles ? Et surtout pour quelles finalités ces « nouveaux prophètes » et leurs assemblées chrétiennes souvent en délire vont-ils rester attachés les uns aux autres ? C'est ce que je vais m'investir à analyser et à tenter de comprendre surtout dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala dans le point suivant.

2.1.2 À chacun sa vocation : de l'appel chrétien comme d'un moyen de prédation pour les pasteurs, et comme d'un exutoire pour leurs chrétiens

Dans plusieurs romans africains, le christianisme est souvent l'objet d'attaque et d'accusations le désignant comme un système d'exploitation des plus pauvres. Dans *Entre les eaux* de Mudimbe, la charge est particulièrement violente car celui qui formule cette accusation à l'encontre du christianisme est Pierre Landu, un prêtre :

Et dans le camion qui me ramenait au cap, je songeai à la nécessité de nettoyer le Temple. Les marchands y sont de nouveau. Quelle sainte horreur ! Ils prêchent la charité et la générosité à des hommes qui sont parmi les plus pauvres et la conscience tranquille, ils volent ces pauvres. Pas tous les prêtres bien sûr, mais tous les autres en jouissent. L'Église, dans mon pays, constitue une espèce d'internationale des voleurs travaillant sous le signe de Dieu. Conscients ou inconscients, ils sont plus ou moins voleurs et je l'ai été aussi. Ces 500 hectares de la paroisse de Kanga que cultivent chaque jour des catéchumènes ! En retour, ces appelés du Seigneur n'ont droit qu'à un maigre repos quotidien et à deux heures d'instruction religieuse. Ils achètent ainsi leur baptême, dans la sueur, le sang et l'exploitation. L'œuvre de communion, le message de charité sont devenus des alibis couvrant des entreprises commerciales. La Foi comme la vie religieuse

⁷⁹⁰ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 20

ne sont plus, hélas, que des moyens au service d'intérêts purement humains. Non, la mauvaise foi et l'inconscience ont été poussées à l'extrême limite⁷⁹¹.

« L'Église, [...] constitue une espèce d'internationale des voleurs travaillant sous le signe de Dieu » ! « La foi comme la vie religieuse ne sont plus, hélas, que des moyens au service d'intérêts purement humains » ! C'est dire en somme que toutes les activités menées pour l'évangélisation sont des « entreprises commerciales ». On a clairement là l'accusation de l'instrumentalisation de la vocation chrétienne et de sa totale soumission à des « intérêts purement humains ». Et cela constitue véritablement une violente attaque contre la sincérité et l'effectivité de la foi même de l'Église qui opère dans le monde comme Corps visible et mystique du Christ qui appelle et convertit les hommes par son truchement. Dans beaucoup de textes, des objections fondées ou non, sont souvent exprimées contre l'Église et ses pasteurs d'âmes comme faisant des profits sous le couvert de la religion. Qu'on se souvienne du prêtre qui demandait à un agonisant s'il avait payé sa dîme avant de lui administrer le sacrement des malades. Il convient d'admettre que ces accusations se fondent souvent sur certaines déviations de pratiques pastorales de la part de certains missionnaires catholiques et protestants. Du reste, cette tentation a toujours constitué même au sein de l'Église un problème réel contre lequel il faut se battre continuellement. Pour preuve, la simonie est un péché que l'Église catholique combat depuis fort longtemps avec plus ou moins de succès selon les époques. Dans ce sens donc, on peut dire que l'Église comme autorité morale doit aussi revoir continuellement sa vocation à être l'image du Christ sur terre.

Dans *Le Christ selon l'Afrique*, la vocation chrétienne n'a ni les mêmes contraintes, ni la même saveur selon que l'on soit l'appelant ou l'appelé. Ce qui est le plus frappant dans cette œuvre, c'est qu'il vaut mieux être pasteur que simple fidèle dans ces Églises évangéliques. Que découvre le lecteur sur les pasteurs et autres « prophètes » dans ce roman ? Il y a d'abord qu'à la différence des pasteurs des Églises traditionnelles, le « prophète » est un guide spirituel qui exerce directement son autorité et ses décisions personnelles sur ses ouailles. Dans la plupart des cas, sa figure s'apparente dans cette fiction à celle d'un gourou qui a le sens des affaires. Il met un soin particulier à assurer son enrichissement personnel et sa prise en charge matérielle. On découvre ainsi qu'ils ouvrent des églises comme si c'étaient des boutiques afin de s'enrichir. De l'aveu même de l'un d'entre eux, le lecteur est introduit dans la confidence suivante : « Je ne désire pas être un saint, comme vous, je veux être un homme de mon temps. Un saint, à l'heure actuelle, n'aura point de disciples. Il mourra

⁷⁹¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 40

misérable et s'éteindra pour jamais [...] Je dois m'enrichir »⁷⁹². Sans détour, cet envoyé de Dieu appelle les autres à la foi chrétienne en leur demandant de se sanctifier alors que lui-même n'y songe nullement. La recherche de la richesse est un devoir pour lui : « je dois m'enrichir ». C'est clair et net comme choix de vie. Du prophète Paul qui est dans la même logique, le lecteur découvre ce qui suit :

Depuis sa conversion, le prophète avait créé plusieurs églises à travers le pays. Aucun disciple ne pouvait fouler le sol de sa paroisse sans lui verser 10 % de son revenu mensuel, le prix du salut pour qui voulait sauver son âme, le tarif de la réussite pour qui avait la prétention de quintupler son salaire ou qui souhaitait vivre en direct le miracle de la multiplication⁷⁹³.

La dîme, qui existe dans le christianisme est détournée ici pour un enrichissement personnel. Le lecteur découvre même quelques lignes plus loin que dans l'église du pasteur Paul, cette dîme est d'obligation, autrement, on s'expose au courroux divin :

-La dîme de l'Église est obligatoire ! tonnait-il. La dîme de l'Église est le seul remerciement que Dieu accepte ! La dîme de l'Église est l'unique témoignage que vous pouvez faire au Seigneur notre Christ afin qu'il vous le rende au centuple ! Sinon sa colère s'abattra sur vous ⁷⁹⁴ !

Cela ressemble à une opération de rackette avec du chantage qui est fait autour de la colère de Dieu qui peut punir tout contrevenant à cette quête forcée. Avec de telles entrées d'argent, comment effectivement ne pas amasser beaucoup d'argent ? On apprend ainsi que « le prophète pratiquait ses activités dans une maison sur deux étages » où :

Il bouffait moult pubis, autant des secs que des mouillés aussi bien des pubères que des dépoilés. Le Galiléen l'avait coiffé avant sa naissance. Il lui avait donné un pouvoir considérable sur ses semblables. Le prophète récoltait toutes les menues joies d'une vie qui n'était, disait-il, qu'un grain de sable comparé aux milliards de plaisirs que Dieu lui réservait au paradis⁷⁹⁵.

L'enrichissement personnel du prophète Paul s'accompagne d'une vie de luxure et de débauche. Et cette double vie qu'il mène ne l'empêche aucunement de fustiger les péchés des autres. Il se montre d'ailleurs particulièrement violent envers les prostituées lors de l'incendie du bordel où elles travaillaient. Incontestablement, la vocation chrétienne est instrumentalisée par les pasteurs et devient le moyen de prédation par excellence pour s'enrichir, vivre dans le luxe et la luxure en spoliant leurs adeptes. Détenteurs d'une autorité morale et spirituelle qu'ils se sont le plus souvent attribuée eux-mêmes, les pasteurs qui se conduisent en gourous détournent cela pour abuser, au propre et au figuré, de leurs fidèles. Cela est malheureusement

⁷⁹² Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 184-185

⁷⁹³ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 21

⁷⁹⁴ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 198

⁷⁹⁵ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 123

un phénomène qui prend de plus en plus d'ampleur en Afrique subsaharienne. Et les fidèles dans tout cela ? Ne font-ils que subir la vocation chrétienne telle que l'entendent les pasteurs ou bien sont-ils eux aussi acteurs de leur engagement chrétien à leur manière ?

Les adeptes des Églises évangéliques et pentecôtistes s'approprient également à leur façon leur vocation chrétienne. De nombreuses personnes accourent dans ces Églises évangéliques pour plusieurs raisons que je n'ai pas la prétention d'énumérer ici, encore moins de les analyser. Ce qui ressort du roman de Beyala, c'est la quête du spectaculaire, du sensationnel et du miracle qui est recherchée par tous les moyens. Pour autant, les personnages chrétiens qui viennent prier dans les églises situées souvent en périphérie des cités urbaines ne sont pas vraiment animés d'une foi profonde et sincère. Comme le concède Boréale elle-même, elle prie sans aucune conviction, car elle ne comprenait « qu'à moitié » sa religion et doute même de l'existence de Dieu :

« Il [Dieu] n'avait pas réalisé mes vœux, à moins qu'il ne se fût trompé d'adresse. Dès lors, je perdais toute certitude quant à son existence. Je me payais néanmoins une assurance-paradis. Je m'asseyais sur mon lit, j'expédiais des prières au cas improbable où il existerait⁷⁹⁶.

Chez Boréale et chez plusieurs chrétiens du prophète Paul, l'urgence de la satisfaction instantanée des besoins les pousse à avoir un rapport fétichiste et magique à la religion. À dessein d'ailleurs, des versets bibliques sont énumérés au début du roman comme des sortes de formules magiques pour conjurer le sort en fonction de différentes situations difficiles : Ainsi, avons-nous les indications suivantes :

Quand tu es triste, compose Jean 14 / Quand tu es nerveux, compose Psaume 51 / Quand tu es préoccupé, compose Psaume 6, 19-34 / Quand tu es en danger, compose Psaume 91 / Quand Dieu te paraît loin, compose Psaume 63 / Quand ta foi doit être fortifiée, compose Hébreux 11 / Quand tu es seul et terrifié, compose Psaume 23 / Quand tu es critiqué, compose 1 Corinthiens 13 / Pour connaître le secret du bonheur, compose Colossiens 3, 12-17 / Quand tu veux paix et repos, compose Matthieu 11, 23-30 / Un numéro biblique pour régler chaque situation dans ta vie. / Pour le reste, il faut faire preuve d'imagination⁷⁹⁷.

Au lieu d'être des prières adressées à Dieu à qui il revient de les exaucer ou pas, ces versets sont utilisés ici comme des formules magiques, des kits pratiques pour la satisfaction immédiate des envies et préoccupations humaines du moment.⁷⁹⁸ Bref, comme il est dit : « un numéro biblique pour régler chaque situation » de la vie du croyant. En fait, il y a une instrumentalisation de la vocation chrétienne par ces chrétiens qui viennent à la religion non pour les questions du salut de leur âme, mais plutôt pour satisfaire des besoins humains

⁷⁹⁶ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 201

⁷⁹⁷ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 7

⁷⁹⁸ La magie est une réalité humaine qui est présente dans les représentations romanesques africaines. Lire à ce propos l'intéressant ouvrage de Xavier Garnier : *La magie dans le roman africain*, Paris, PUF, 1999.

ponctuels et terrestres surtout. Ce faisant, non seulement ils semblent ne pas arranger leur situation, mais encore ils se jettent pieds et poings liés à certains marchands d'illusions qui se font passer pour des hommes providentiels pouvant résoudre leurs difficultés. Aussi, de façon involontaire, ces chrétiens en arrivent-ils à faciliter le creusement des inégalités et des misères sociales. Ils s'appauvrissent tout en enrichissant des pasteurs qui sont souvent et pour la plupart sans scrupules.

À la différence des Églises catholiques, les communautés évangéliques sont réputées être plus proches des souffrances et des misères des autres où l'entraide et la proximité sont souvent plus réelles et plus agissantes. Et cela aussi est un élément d'attraction dans ces églises pour certains fidèles. Mais, très vite, ces communautés peuvent en venir à se constituer également en groupes fermés qui deviennent des sortes de prisons où les gourous établissent une véritable emprise manipulatrice sur leurs affidés. Bien souvent, la situation de ces derniers peut évoluer de mal en pis avec une sorte de résignation qui se pare très vite de sentiments religieux de soumission à l'autorité du pasteur qui représente à leurs yeux le Christ. Dans une Afrique subsaharienne ouverte à tous les vents de la mondialisation sauvage et à un multiculturalisme en mal de synthèse véritable, les hommes en viennent ainsi à être absents à eux-mêmes et à leurs propres problèmes. Voici ce que peuvent être ces gens sous la totale domination d'un « prophète » dont il est dit que « personne au monde ne pouvait aller contre le prophète » :

Le prophète était craint de loin et respecté de près. [...] L'imaginaire, autrefois instrument de notre survie, s'était peu à peu effrité, laissant la place aux Saintes Ecritures. Les enfants ne fabriquaient plus de jouets. Ils rêvassaient devant la télévision, priaient pour que le sang du Christ transforme la ferraille rouillée des usines désaffectées en de magnifiques consoles de jeux Nintendo, BBOX, X-BOX 360 et des PS3. Cette croyance en Dieu était si omniprésente que beaucoup de parents ne cherchèrent plus de travail⁷⁹⁹.

On est bien là dans le registre de la résignation voire de la capitulation totale devant leur situation qu'ils estiment avoir entièrement abandonnée entre les mains de la Providence divine. Cela se poursuit explicitement d'ailleurs en ces mots :

« Si Dieu est capable de nourrir les oiseaux du ciel... amen ». Les épouses regardaient le naufrage de leur couple en priant Dieu, à charge pour Lui de colmater les brèches. Les conjointes délaissées rétorquaient dans un cliquetis de chapelets que ces impudentes étaient des suppôts de Satan. Il y avait tant de personnes désaxées, tant d'âmes égarées, une si grande foulditude de gens à duper, à mystifier que marabouts et escrocs se transformèrent en pasteurs pour exploiter ce puits de pétrole à ciel ouvert⁸⁰⁰.

Les fidèles dans leurs difficultés et égarements deviennent trop crédules et soumis. Le degré de soumission est tel qu'ils en viennent à être irrationnels ; toute chose qui est une

⁷⁹⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 23

⁸⁰⁰ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 24

aubaine pour ces pasteurs-exploiteurs. Le lecteur s'aperçoit que même : « [des] marabouts et [des] escrocs » se sont transformés « en pasteurs pour exploiter ce puits de pétrole à ciel ouvert » que représentent ces chrétiens. On comprend bien que ces personnes soient dans des souffrances et dans une désespérance bien réelles. Eden Boréale elle-même parle de cette situation qu'elle traverse aussi en ces termes : « j'avais l'impression que tout dysfonctionnait, que nous étions embarqués dans une névrose collective. Que tout se faisait et se gangrenait. »⁸⁰¹ Le lecteur remarque que ce sont la peur et l'ignorance qui sont le fond de commerce de ces « profiteurs » qui plongent dans une spirale infernale leurs adeptes. Croyant répondre à une vocation chrétienne qui allait résoudre leurs difficultés terrestres surtout, et célestes peut-être, ces chrétiens se retrouvent pris au piège d'un vicieux cercle infernal. Que faire ?

Les chrétiens évangéliques et pentecôtistes dans cette fiction se retrouvent à vivre de manière irrationnelle tout en continuant à suivre les délires de leurs pasteurs. Boréale évoque ainsi cette histoire du « sperme [d'un] pasteur qui s'offrait gratuitement des fellations en arguant que son sperme possédait mille vertus pour la guérison de la malchance »⁸⁰². À travers cet exemple, il apparaît à tout observateur sérieux que la vocation chrétienne qu'on peut difficilement retrouver dans une telle dérive sert plutôt d'exutoire pulsionnel aussi bien pour les fidèles que pour leur pasteur dans un monde où tout est sens dessus dessous. Est-on toujours dans le contexte de la vocation chrétienne dans de tels cas de figures ? Difficile de répondre par l'affirmation en tout cas. Dans ce roman, il y a même une forme de déni de toute forme de rationalité et de foi chez de nombreux chrétiens de ces églises-champignons qui en viennent à faire feu de tout bois en s'adonnant à une sorte de syncrétisme. Par exemple, Eden Boréale le personnage principal du roman décline ainsi sa pratique religieuse : « je priai Allah, Jéhovah, Isis, Marie, Joseph, toutes ces icônes idolâtrées dans mon pays »⁸⁰³. Une façon de dire que malgré tout, l'accroche religieuse demeure une lueur d'espérance dans le désespoir de ces chrétiens. La foi ou du moins ce qu'il en reste, constitue une bouée de sauvetage à laquelle on s'agrippe dans l'espoir de survivre. On peut ainsi percevoir aussi comment une telle situation socio-religieuse de désespérance et de misère peut constituer un terreau d'instabilité en Afrique subsaharienne où le manque de leadership des politiques laisse le champ libre à l'essor du terrorisme ou à la résurgence du grand banditisme à cause de l'absence de tout vrai développement. Les croyances chrétiennes doivent être un tant soit peu

⁸⁰¹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 39

⁸⁰² Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 161

⁸⁰³ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 69

canalisées par les responsables religieux ; ou à défaut, par les politiques pour rendre viable la société au-delà de toute appartenance religieuse. À la trop grande verticalité et institutionnalisation des Églises traditionnelles qui étouffent bien des initiatives en matière religieuse, ne faut-il pas ici déplorer aussi l'ouverture incontrôlée et parfois incontrôlable des Églises évangéliques et pentecôtistes ? À la lumière de ces explications, la vocation chrétienne n'est-elle pas devenue à la fois un prétexte à tout se permettre et un redoutable moyen de prédation aux mains de certains pasteurs à servir bien des causes qui ne sont pas toujours chrétiennes ?

2.2 Les figures de style et les procédés littéraires dans la signification de la vocation chrétienne comme un processus de conversion

2.2.1 Des mots pour exprimer les maux et le chaos des croyances en errance en Afrique subsaharienne

Dans les œuvres de fiction du corpus, Mudimbe et Beyala sont ceux qui représentent le plus bien de leurs personnages chrétiens comme accablés et presque défaits par les maux de leur existence personnelle et par le chaos de la situation des États postcoloniaux de l'espace francophone. Dans *Entre les eaux* de Mudimbe, l'écriture romanesque accorde une place particulière aux mots à la fois comme moyens de désignation, de verbalisation des maux personnels et collectifs qui assaillent l'abbé Pierre Landu, et aussi comme exutoire, et comme recours cathartique pour exorciser ces maux. Au maquis, ce sont les mots que le narrateur personnage utilise pour décrire le rêve de l'idéal révolutionnaire qui va échouer et se solder par une débandade générale lors de la destruction de leur camp retranché. Par le truchement des mots qui soutiennent le discours et toute la narration sur les errances religieuses et spirituelles de ce prêtre, le lecteur se retrouve plongé dans la spirale et le vertige des épreuves vécues par Pierre Landu. Je vais à présent proposer une analyse des procédés littéraires et stylistiques que l'auteur utilise pour introduire son lecteur au cœur de l'énormité des maux et du chaos qui hantent et bouleversent les étapes successives de la vie de ce prêtre.

On a d'abord dans *Entre les eaux* l'emploi de beaucoup de mots et d'expressions de la langue française de façon redondante avec l'accumulation d'énumérations, de citations françaises ou latines ; bref, un emploi à la limite parfois excessif pour créer une impression de saturation chez le lecteur pour qu'il réalise l'accablement du personnage principal. Même si *Shaba deux* paraît un peu plus dépouillé au plan de la redondance et de la tautologie, il n'en demeure pas moins abondant en citations latines ; et tout cela donne parfois dans le style très châtié pour un texte de chevet. On a par exemple : « *Nazaraeus vocabitur puer iste : vinum et*

siceram non bibit »⁸⁰⁴ pour parler de la vocation de Jean-Baptiste. Et pour la Vierge Marie supportant la souffrance de la mort de son Fils, elle écrit : « *stabat iuxta crucem Iesu Mater eius...* »⁸⁰⁵. Ou encore ceci pour parler de leur vie en communauté : « *Salva nos Domine vigilantes / Custodi nos dormientes / Ut vigilemus cum Christo / Et requescamus in pace* »⁸⁰⁶

À travers ces expressions latines qui apparaissent comme superflues dans une écriture essentiellement en français, le lecteur voit que le personnage est en fait écartelé en plusieurs schèmes de pensée. Dans *Entre les eaux*, pour évoquer l'aliénation de l'abbé Pierre Landu, un proverbe africain que ce dernier garde d'ailleurs en mémoire suffit à résumer sa situation : « Les calebasses des autres, il s'acharne à les redresser, tandis que les siennes restent penchées »⁸⁰⁷. Dans le registre de la précision et de la minutie à décrire les états d'âme de Pierre Landu, l'auteur donne dans la périsologie. En cela, si l'on sent que l'auteur maîtrise son sujet, le texte n'en demeure pas moins par endroit inutilement lourd, parfois pédant. Le même constat peut se faire également dans *Shaba deux*. En effet, la Sœur Marie-Gertrude en entendant une de ses consœurs lui dire : « L'action n'est pas essentielle à notre vocation de Franciscaine, se met à réfléchir sur son propre appel à la vie religieuse en ces mots qui se prolongent en dialogue. Le lecteur apprend ceci d'elle :

Je pris peur. Elle remuait la mémoire de ce qui donne sens. Quelle présomption pouvais-je invoquer pour emprisonner son dessein, et de quel droit ? Elle touchait à l'essentiel. Il n'y a aucune explication humaine, en effet, contre les choix de saint François... *Hic vir, despiciens mundum et terrena, triumphans, divitias caelo condidit ore manu...* Voici, donc, un homme qui a méprisé le monde et ses attraits... D'autre part, la rejoindre complètement me parut dangeureux. Je lui présentai mon hésitation : / -Elle est encore vivante notre communauté, n'est-ce pas ? / -Vous vous trompez... Il n'y a plus de communauté... Elle n'existe plus et, peut-être n'a jamais existé... Il y a cette pièce de Camus... Je crois que c'est *Caligula*... Je l'ai lue il y a si longtemps... quand j'étais jeune. Quelqu'un y a dit à propos de César : « Sa maladie n'est mortelle que pour les autres... » / -C'est dans *Caligula*... Et c'est un patricien qui tient ce propos... Quel rapport tout cela peut avoir avec votre prière⁸⁰⁸ ?

Ainsi, au sujet de bien des réflexions dans les romans de Mudimbe, le lecteur a du mal à comprendre toutes les allusions et les réflexions qui sont faites autour des sujets abordés. Et à l'instar de ce personnage qui demande à la fin : « quel rapport » toutes ces situations et réflexions menées, on est également amené à se poser des questions similaires à la lecture de certains passages de cet auteur chez qui la simplicité et la clarté ne sont pas toujours évidentes. En effet, dans l'exemple susmentionné, le lecteur voit que pour parler d'une simple difficulté de prière chez une religieuse, ce sont à la fois des questionnements remontant à la

⁸⁰⁴ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 120

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 23

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 46

⁸⁰⁷ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 175

⁸⁰⁸ Valentin-Yves Mudimbe, *Shaba deux*, op. cit., p. 88-89

vocation franciscaine, à l'existence même de la communauté religieuse, une allusion à *Caligula*, à César, à la folie qui sont convoqués dans un même paragraphe. Bref, tout cela est redondant et excessif autour de la question vocationnelle.

Dans *Le Christ selon l'Afrique* de Beyala, Douala est le cadre d'évolution des personnages. « Le Christ selon l'Afrique » exprime bien à lui seul la manière dont les Africains cherchent à s'approprier le christianisme, à répondre à l'appel du Christ en tant qu'Africain. Mais à l'instar de ce que fait Mudimbe dans ses fictions, Beyala elle aussi représente ses personnages comme submergés de maux et déboussolés par le chaos ambiant. Par une profusion de mots, d'images et d'expressions souvent propres à l'autrice et à l'Afrique, elle tente par l'écriture de rendre compte de ces maux et de ce chaos. Elle use en cela de redondance dans l'emploi de ces mots qui cherchent à exprimer la complexité et la beauté des trajectoires de vies humaines. Cela est parfois tragique, parfois rocambolesque aussi, souvent héroïques, mais toujours pathétiques malgré tout. Le lecteur de cette fiction romanesque suit Boréale, le personnage principal de cette œuvre qui le promène dans les dédales et les labyrinthes de ces histoires personnelles et collectives qui semblent tous désespérément en quête d'une foi qui tire l'Afrique de ses problèmes. Boréale elle-même aura d'ailleurs son « Christ » à elle, sans savoir exactement si c'est véritablement celui-là qu'il lui fallait et qu'elle voulait vraiment. Je me penche à présent sur quelques unes de ces histoires à travers lesquelles les mots tentent d'exprimer les maux et le chaos des croyances africaines en total errance chez des personnages en manque de repères.

Il y a d'abord l'histoire de l'incendie du bordel qui est le prétexte pour que les discours tenus par les uns et les autres dévoilent la profonde dépravation des mœurs sexuelles des habitants de Douala et l'hypocrisie qui entoure tout cela. Dans ce bordel, les « nègres blanchisés », les français, les chinois, etc. ; tous sont unis dans le vice en s'affranchissant de tout stéréotype qui distinguerait les « sauvages » d'un côté et les « civilisés » de l'autre. De jour comme de nuit, cet établissement pas comme les autres connaissait une fréquentation soutenue de clients parmi lesquels on trouve des chrétiens et des musulmans. Et ce bordel faisait surtout du profit car « l'amour ne connaît pas la crise ». Pour faire payer en espèces sonnantes et trébuchantes, son affiche en apparence sibylline est en fait on ne peut plus claire pour les usagers : « *Chers clients, compte tenu de la recrudescence de chèques impayés, la maison n'accepte plus de cartes bleues.* »⁸⁰⁹ Bolo Achao est la maquerelle de cette maison de débauche qui fait parler d'elle quant aux types de maladie vénérienne qu'on peut y attraper.

⁸⁰⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 60

Ainsi apprend-on ceci : « on racontait que chez la maquerelle, on chopait de furieuses chaudes pisses, un sida à trois gamètes et une syphilis hétéroclite »⁸¹⁰ Cette maison close n'avait évidemment pas forcément bonne presse et divisait la ville de Douala où le prophète Paul fustigeait toutes ces dépravations sexuelles. C'est ainsi qu'on apprend que les cris annonçant l'incendie de cet établissement suscita « une telle euphorie dans l'expression des visages qu'on aurait pu croire qu'il s'agissait d'un feu d'artifice »⁸¹¹. Ce tragique événement pour la « patronne », pour « les culs coutumiers et les prostituées »⁸¹² est perçu comme une sanction divine. Des chrétiens déclarent avoir prié et jeuner pour cela, avoir fait des pèlerinages en Terre Sainte à Jérusalem, avoir « parlé au Christ », lui « avoir demandé de bannir la prostitution de [leur] quartier ». Le parallèle est donc établi entre cet incendie comme châtiment et celui de Sodome et Gomorrhe par une de ces chrétiennes accourue pour assister au spectacle en ces termes : « Comme à Sodome et Gomorrhe, Dieu envoya par ses narines du feu pour purifier le monde. [...] Qui sème le désordre récolte la malédiction. »⁸¹³ Pas forcément croyante mais plus superstitieuse que cette chrétienne, une autre est plus radicale :

Il faut faire des sacrifices personnels. [...] Ces putes sont des gros modèles de sorcières, elles peuvent renaître de leurs cendres. Je suggère que chacune porte un caleçon rouge pendant une semaine et qu'on l'enterre ensuite. Sinon, on aura des sueurs jaunes si elles se réincarnent. / -Ouais, clamèrent les autres. Opération codjo rouge⁸¹⁴.

Mais Homotype l'amant de Boréale et d'autres femmes ne partagent pas ces précédents avis et pensent que ces péripatéticiennes vont se retrouver au chômage et subissent en réalité une injustice. Cependant, leurs voix sont vite étouffées par l'irruption du Prophète Paul sur les lieux. Ce dernier dès son apparition sur la scène du drame ne fait que proférer des paroles de malédictions pour la gérance de ce bordel, pour ses prostituées, pour les différents clients et pour tous ceux et celles qui éprouvent quelque compassion au sujet des conséquences de cet incendie qui n'est rien d'autre, selon lui, qu'une punition divine. Il assure son auditoire que tout mal et tout péché commis sur la terre se paie aussi sur la terre avant d'arriver chez le Bon Dieu. Bref, tout cela crée sur la scène de l'incendie du bordel et dans le roman un effet de saturation de voix multiples et discordantes aussi bien sur cet événement dramatique que sur bien d'autres sujets. À la fin, le lecteur ne sait même plus ce qui est vrai et ce qui est faux. Concernant par exemple l'incendie du bordel, d'aucuns sont allés jusqu'à accuser le prophète Paul d'être à l'origine de ce sinistre en lui promettant une mort tragique

⁸¹⁰ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 61

⁸¹¹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 111

⁸¹² Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 112

⁸¹³ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 112

⁸¹⁴ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 113

comme châtiment pour avoir provoqué le départ de feu de l'incendie du bordel et avoir causé le chômage chez les prostituées et la ruine des clients du bordel. Curieusement, quelque temps après, le corps d'un homme difficilement identifiable sera découvert. On croit savoir que ce corps est celui du prophète Paul qui avait l'habitude de disparaître parfois pendant quelques jours voire des semaines avant de réapparaître de façon fracassante. D'autres supputations et rumeurs possibles allaient également leur train à son sujet comme celles-ci :

On déclarait que le prophète avait été victime de sorciers qui avaient emporté son crâne pour en happer la moelle, que le prophète s'était coupé la tête pour la déposer sur un corps plus jeune afin de continuer sa mission christique. Certains rapportèrent qu'il leur était apparu dans une vision auréolée de lumière divine, ce qui signifiait que son chef avait effectivement ascensionné. Entre ascension, suicide, sorcellerie, on ne savait plus vers quel démon se tourner. Mais quand on raconta que c'était l'œuvre du gouvernement qui pratiquait l'ésotérisme et l'occultisme, madame Foning se crut obligée de monter au créneau⁸¹⁵.

En somme, quelle histoire ! Une histoire à n'en rien comprendre finalement puisque des funérailles très fastueuses furent célébrées pour le prophète sans être du reste certain que c'était son corps qui avait été trouvé. La victime ayant été décapitée, la tête ne fut jamais retrouvée. Ainsi, dans cette séquence sur l'incendie du bordel et toutes les péripéties qui la font rebondir, qu'est-ce qui est recherché par l'autrice et pour quel but à travers les associations insolites de certains mots, les accumulations d'images et d'idées, la superposition d'arguments, la mise en contraste de multiples convictions divergentes et discordantes ? Il me semble qu'elle cherche à mettre en lumière le manque de repère d'une société qui est comme éclatée et en dérive sur plusieurs plans. Le lecteur peut difficilement échapper à cette impression d'être submergé, lui aussi. En cela, le but poursuivi par l'autrice est bien atteint.

Il y a également la curieuse histoire d'amour entre Homotype et Boréale qui me paraît intéressante à analyser à plus d'un titre. Elle est représentée de manière à la rendre extraordinairement insolite, et difficilement lisible sur le plan de l'affectivité et de leurs croyances respectives. Boréale déteste et méprise Homotype, l'égyptologue, pour sa fainéantise et son incapacité à faire des choses sérieuses dans sa vie. Pourtant, elle ne peut se passer de lui car il lui fait très bien l'amour. Si elle est prête à coucher volontiers avec lui, elle refuse catégoriquement cependant de lui faire un enfant. Boréale fréquente l'église du prophète Paul qui est la bête noire de l'égyptologue. Ce dernier éprouve beaucoup de mal à considérer le prophète comme un homme de Dieu et l'accuse d'abrutir les Africains avec cette religion étrangère. Il est en cela dans un rejet radical du christianisme Or, notre farouche opposant à la vocation chrétienne se montre prodigieusement inspiré en citations bibliques

⁸¹⁵ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 225

quand il est question d'envoyer au septième ciel Boréale sa dulcinée. L'extrait suivant est expressif à bien des égards à ce sujet :

« Il y a un temps pour tout et un temps pour toute chose sous les cieux ; un temps pour naître et un temps pour mourir ; [...] un temps pour embrasser et un temps pour s'éloigner des embrassements, [...] un temps pour aimer et un temps pour haïr... ».

-T'es vraiment bonne, murmurait-il sans cesser de me fourrager. Il y a un temps pour caresser une chatte, un temps pour la faire ronronner et un temps pour y planter son grain⁸¹⁶.

L'Écclésiaste fait donc partie du « code érotique » de cet égyptologue qu'aucun texte sacré de l'Égypte ancienne ne semble inspirer autant en cette matière. Mais il est loin d'être le seul à être dans la contradiction en ce domaine puisqu'à peine Boréale le quittait qu'elle se retrouvait à louer son ventre à porter l'enfant d'une famille riche à cent mille francs avec une prise en charge bien conséquente. Pour ce contrat de son « CDD d'inséminée », ⁸¹⁷ comme elle le dit elle-même, elle accepte de coucher avec un vieil homme dont elle ne tombera jamais enceinte en vérité. La nouvelle de sa grossesse fut naturellement accueillie avec beaucoup de transports de joie dans cette famille de son oncle Okeng et de sa femme, deux Africains très aisés mais âgés. À la naissance du bébé tant attendu, malgré le constat qu'il était « blanc » au lieu d'être « noir » comme ses parents, cette joie resta intacte avec l'espoir de récupérer leur enfant selon les termes du contrat. Cet enfant fut conçu en réalité dans les toilettes d'une boîte de nuit où Boréale était allée flâner ; et subitement, l'envie de se donner à un Européen qui s'était présenté à elle d'abord comme Christian, puis comme Henri lui était venue. Le fait que Boréale ait refusé le nom proposé par Okeng et ait décidé de l'appeler Christ n'est pas innocent. Christ est-il simplement le diminutif de Christian, en référence au père de cet enfant qu'elle ne reverra jamais, ou est-ce en référence au Christ des Évangiles ? De ces questions, le texte ne donne clairement aucune réponse. Ce prénom de Christ, l'enfant de Boréale reste à dessein ambigu et polysémique dans ce roman. Jésus-Christ, l'enfant de Joseph et de la Vierge Marie n'est-il pas dans une logique strictement humaine un enfant qui peut être considéré comme naturel ? Comme la Vierge Marie, Boréale qui est loin d'être une vierge va prendre grand soin de son enfant :

Les nuits me trouvaient endormie, un mamelon pendu aux lèvres de Christ. Je le tenais fermement comme une chatte son chaton Je ne voulais pas qu'on le touche ? Christ était ma joie, ma déchéance et je l'aimais. Christ était ma roue de lumière. Les jours qui passaient tissaient entre nous une qualité d'amour sans nom. Je vivais ma passion selon le Christ et que je cuise dans la marmite de Belzébuth si mon cœur ne partait en vrille dès qu'il pleurait⁸¹⁸.

⁸¹⁶ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 169

⁸¹⁷ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 191

⁸¹⁸ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 237

Comme la Sainte Vierge Marie, Boréale est l'objet de commérage de la part de ses concitoyens surtout quand elle opposa une fin de non recevoir à remettre son enfant à Okeng en dérogeant ainsi aux termes du contrat. Plus que la mère de Dieu ne l'a été sans doute à son époque, Boréale est traitée de : « femme-chienne, de femme-crabe, de femme-scélérate, de femme-friponne, de femme-égoïste »⁸¹⁹ L'affaire sera portée au Tribunal où Homotype s'improvisera avocat de Boréale pour contraindre la cour à se déclarer incompétente à juger cette affaire en recommandant un traitement à l'amiable entre les deux parties. Une palabre à l'africaine tranchera finalement ce contentieux en accordant à Boréale la garde de son enfant. En effet, la palabre a reconnu qu'en Afrique, l'enfant appartient à tout le monde. Okeng qui est l'oncle de l'enfant doit le considérer comme le sien et venir lui rendre visite quand il le veut. Pour le lecteur, avec de tels récits rocambolesques et des schèmes de pensée qui empruntent à la fois à la logique africaine comme à celle de l'Occident, on est souvent dans le registre de la transgression afin de faire bouger les lignes. Que retenir de cette histoire qui entremêle aussi plusieurs trajectoires de vies mouvementées dont celles de Boréale et d'Homotype ? Quel avenir pour le « Christ », cet enfant que Boréale rêve d'envoyer étudier et qui :

« Apprendrait à apprendre. Il apprendrait à penser. Il apprendrait à monter des coups fourrés pour s'en sortir. Peut-être y découvrirait-il les méthodes adéquates pour terrasser les messieurs de la haute finance internationale dont maman se plaignait tant. Peut-être réussirait-il à les saborder. Peut-être ferait-il advenir un monde plus juste ou l'homme serait le centre et le reste à son service. Peut-être s'instruirait-il sur le secret des coups d'États réussis et renverserait-il les régimes corrompus. Peut-être deviendrait-il le sauveur des Africains, il avait déjà un prénom, ne lui restait qu'à se faire un nom, et moi je l'y aiderais⁸²⁰.

Dans cet extrait, il apparaît au lecteur que le choix du prénom Christ est bien intentionnel de la part de Boréale et aussi pour l'auteur du roman. Le Christ doit être le « sauveur des Africains » qui portent pour la plupart déjà des prénoms de saints du christianisme. Cela ne suffit pas, cela ne suffit plus. Il reste à chacun à « se faire un nom », autrement dit, à s'approprier le christianisme en tant qu'Africain. Et c'est là que semble résider le vrai défi de l'avenir, malgré les maux et le chaos qui assaillent l'Afrique. Or, comme elle l'écrit, cet avenir, « ce demain était une incertitude » pour tous. Et pourquoi donc ?

Oui, une incertitude, pas seulement pour l'homme noir qui s'était éloigné de sa spiritualité originelle mais également pour l'homme blanc qui s'agrippait au pouvoir de la

⁸¹⁹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 246

⁸²⁰ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 259

raison et aux biens matériels. Je me dis que le plus sûr moyen de survivre était de tendre la main à un autre être humain⁸²¹.

Les défis qui sont à relever sont d'ordre spirituel dans un monde qui croule sous le poids d'un matérialisme asservissant. Dans cette réflexion, Boréale observe que c'est dans la complémentarité avec tous les humains et non dans l'exclusion des autres que le succès s'obtiendra. C'est donc dire que la peinture de tout ce sombre tableau de souffrance, d'errance, de situations humaines difficiles et parfois absurdes laisse entrevoir l'espoir d'un autre monde que l'on doit faire advenir par le christianisme adossé à « une spiritualité originelle » dont les Africains se sont éloignés. Et Beyala, dans un style alerte, imagée et truculent, nous plonge dans cet univers camerounais où le lecteur sort avec un regard transfiguré sur lui-même et sur les autres, surtout dans le rapport à avoir avec le christianisme d'une part, et avec la spiritualité d'autre part.

2.2.2 La fonction dialogique

Dans cette partie, l'investigation tentera de montrer la manière dont la technique du dialogue est utilisée dans les ouvrages du corpus pour signifier toute la complexité des dynamiques qui sous-tendent le rapport des personnages à la vocation chrétienne. Quelles sont ces dynamiques qui sont à l'œuvre dans le refus, le rejet, les impasses ou l'acceptation de la foi chrétienne chez les Africains et que la fonction dialogique dans l'écriture permet de mettre en lumière ? Selon les époques, comment le dialogue est-il mis au service de l'écriture de la vocation chrétienne et qu'est-ce que cela nous dit des auteurs, des personnages et de leurs représentations de la foi chrétienne ? Ce sont à ces questions que la réflexion suivante va tenter de façon synthétique de proposer des réponses.

Dans les œuvres de la bibliothèque coloniale, le dialogue est à mon sens un artefact littéraire pour les auteurs qui s'en servent de faire parler, soit des Occidentaux entre eux, soit des Africains et des « Occidentaux », soit des Africains entre eux. Ainsi, voit-on même chez les missionnaires-pionniers du corpus faire parler dans leurs ouvrages la plupart des « sauvages » qui sont favorables à la foi chrétienne. On le voit dans *Les sauvages d'Afrique* de Maurice Briault, dans *Mes Souvenirs* d'Eugène Casalis, dans *Relations d'un voyage d'exploration* de Thomas Arbouset, et dans *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard* de Prosper Augouard. Malgré leur objectif affiché d'être des écrits de témoignage, ces auteurs, chaque fois qu'ils utilisent la technique du dialogue pour faire parler les Africains, le font sous forme de discours direct, et rarement en discours rapporté. Quand on sait que pendant longtemps, très peu d'Africains ont été dans l'incapacité de parler le français, encore moins de

⁸²¹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, op. cit., p. 259

l'écrire, on est bien fondé à accorder un crédit relatif à la sincérité et à l'effectivité des discours que les missionnaires prêtent aux Africains. En réalité, l'analyse des discours prêtés aux « naturels » quant à leur adhésion à la foi chrétienne, ou - en de rares occasions, - leur rejet de celle-ci, révèle un discours qui reflète le point de vue occidental. Dans sa fiction romanesque *Le calvaire de Cosma-Benda*, le Père Felix Dufays inscrit essentiellement le dialogue du Père Jean avec Cosma Benda, avec ses paroissiens africains dans une telle dynamique. Et en fait de dialogue, on a plutôt des espèces de monologues dans beaucoup de textes de la bibliothèque coloniale où ce sont les représentations que le monde occidental se faisaient du christianisme et du monde qui se voient validées par les discours africains. La fonction dialogique agit dans les textes de cette époque de manière à faire coïncider ou à faire entrer les habitants du monde dit « sauvage » et non-chrétien dans la voie de la « civilisation » et du christianisme. Certes, au niveau de l'aspect formel dans les textes, on a les marqueurs de dialogue avec la ponctuation particulière qui le matérialise avec les deux points, les guillemets et le tiret. Mais dans l'écriture missionnaire de l'époque coloniale, il y a une difficulté à parler véritablement de dialogue entre les personnages occidentaux et africains avec la prise en compte des avis convergents ou divergents des uns et des autres sur la vocation chrétienne. On ne saurait donc parler dans une telle approche des choses d'un effort de mise en dialogue véritable des « deux rives » de la Méditerranée car la logique qui prime est non seulement de ne pas reconnaître l'autre, le vis-à-vis avec sa différence, mais surtout de l'incorporer à la « civilisation » et à la foi chrétienne dans une logique impérialiste et apologétique. Le fait marquant des discours tenus par les Africains est justement leur incapacité à parler correctement un français décent et leurs propos souvent sont de nature à montrer leur côté enfantin et primaire.

Dans la littérature africaine, la fonction dialogique consacre dans les romans étudiés l'affirmation des personnages africains à assumer la responsabilité d'une prise de parole qui soit africaine, la paternité d'un discours africain qui soit différent de celui dominant de la bibliothèque coloniale. Dans les œuvres de fiction, la technique du dialogue permet d'exprimer dans l'écriture un refus des représentations véhiculées par les discours missionnaires. Contre ces représentations et ces discours, est opposé un discours africain qui se révèle être plus riche en descriptions, en métaphores, en hyperboles, etc. et qui vise à donner les représentations africaines du monde. Par le biais du dialogue établi entre personnages africains et européens, ou parfois même entre Africains uniquement, il apparaît que plusieurs lignes de force traversent précisément les représentations africaines sur la vocation chrétienne pendant la colonisation et la période postcoloniale. De multiples

dynamiques et logiques sont à l'œuvre dans les dialogues des personnages au sujet de la vocation chrétienne où le lecteur découvre que les échanges expriment différentes prises de position vis-à-vis de la foi chrétienne. En effet, on peut noter qu'il y a d'abord des dialogues qui ont pour ressort de fonctionnement le rejet du christianisme par certains personnages africains pour des motifs qui sont variables d'un personnage à un autre. Dans *L'harmattan* de Sembène Ousmane et dans *Entre les eaux* de Valentin-Yves Mudimbe par exemple, le rejet du christianisme qui ressort des dialogues est fait sur la base de l'idéologie marxiste. Les difficiles tentatives de Pierre Landu pour établir un dialogue avec les autres maquisards ont toujours échoué sur le viscéral préjugé marxiste qu'un prêtre ne saurait défendre vraiment les causes de l'Internationale communiste. Dans le roman de Sembène Ousmane, l'antagonisme du curé-laïc Joseph Koéboghi et de sa fille Tioumbé qui rejette le christianisme éclate dans le dialogue suivant entre eux :

-Toi, crois-tu en Dieu, en Jésus-Christ ? –Père, je ne crois pas au Christ. Chacun est libre de croire ou non.

Les deux curés-laïcs, Henri et Paul, se signèrent.

-Moi, ton père, je suis donc un fou ? Je suis un imbécile pour croire ? Tu nies l'existence de notre Seigneur. C'est ce que proclame ton Parti. Tu es communiste, n'est-ce pas ?

-Père, mon Parti n'a jamais dit quoi que ce soit sur Dieu... Quant à être communiste, je milite et c'est mon idéal, répondit-elle. [...]

-Tu ne nies donc pas ? gronda le père.

-Je suis ce que je suis, père.

- Et c'est ton père qui est dans l'erreur ? À cause de toi, je suis la risée de tout le pays. On me jette à la face des quolibets, en me disant : « Joseph Koéboghi, avant de nous convertir, commence d'abord par ta fille ! » Avoir une fille qui vous fait perdre la face⁸²² !

Dans cet extrait, le dialogue révèle indéniablement deux rapports au Christ des deux interlocuteurs qui sont diamétralement opposés. Le dialogue permet non seulement de montrer l'autoritarisme et l'intransigeance de Joseph Koéboghi, mais aussi la désobéissance résolue de sa fille qui ruine ainsi la figure tutélaire paternelle de la société traditionnelle africaine. Pour Sembène Ousmane, les traditions africaines et le christianisme constituent des sortes de boulets qui freinent le développement et l'évolution des mentalités en Afrique. Il en veut donc autant au christianisme qu'au patriarcat et estime que le communisme doit les vaincre pour permettre l'essor du continent africain. Pour avoir justement sa carte d'électrice, Tioumbé son personnage emblématique qui représente la gent féminine n'hésitera pas à bousculer son père pour la récupérer quitte à rompre à jamais les liens familiaux. En somme, la fonction dialogique permet ici au romancier de faire le procès de la tradition et surtout de la conversion chrétienne qui a été mal faite avec ce curé-laïc.

⁸²² Sembène Ousmane, *L'harmattan*, op. cit., p. 236-237

Dans *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti, et dans *Un sorcier blanc à Zangali*, de René Philombe, il y a des expressions de rejet du christianisme mais qui ne sont pas d'ordre idéologique. En témoignent les dialogues très conflictuels déjà évoqués entre respectivement le Père Drumont et le Père Marius avec les notabilités coutumières d'Evindi et de Zangali. Ici, à la différence de Sembène Ousmane qui veut faire table rase du passé traditionnel de l'Afrique pour qu'émerge « l'homme de demain », Mongo Beti et René Philombe plaident pour une Afrique nouvelle qui ait pour assise le socle traditionnel et culturel hérité des ancêtres. Mais cette assise traditionnelle et culturelle, une certaine évangélisation l'a ébranlée. Tout cela fait que le dialogue joue dans ces deux romans comme le moyen d'expression de bien de divergence et d'opposition entre antagonistes et protagonistes de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne.

Dans *L'homme-dieu de Bisso*, le dialogue entre le vieux Tanding et l'abbé Voulama montre que pour rien au monde, ce sage ne voudrait se voir couper de ses ancêtres. Et pour cela, sa mise en garde est ferme à l'adresse du prêtre :

-Vous êtes fou de vouloir me couper de mes ancêtres ; Je vous interdis de profiter un jour de mon agonie pour me donner votre fameux baptême. Si jamais je vous voyais à côté de moi en rendant l'âme, je retrouverais assez de forces pour vous poignarder... C'est compris⁸²³ ?

Ici, c'est la perception de la religion comme un facteur d'aliénation et comme une proposition trop insistante et insidieuse qui sont exprimés dans cette mise en garde irritée de Tanding qui surprend même quelque peu l'abbé Voulama. Ce curé, il est vrai, échoue au début de son ministère à Bisso à mettre en dialogue la vocation chrétienne avec les adeptes de la religion traditionnelle. De son côté, le pasteur de Bisso est confronté au même rejet mais pour des raisons différentes. Voici à ce propos le dialogue suivant entre le pasteur et sa néophyte au bord du « Jourdain » où celle-ci devait être baptisée :

-Monsieur le pasteur, c'est moi que vous attendiez encore au bord du « Jourdain » ?
-Vous le savez mieux que moi, Clothilde !
-C'est vous que j'attendais, Bindé,
-Alors ne m'attendez plus.
-Pourquoi ?
-Parce que j'en ai décidé ainsi...Le pasteur lança un coup d'œil interrogateur sur le mari. Lui n'était pas chrétien. Peut-être aurait-il influencé sa femme ?
-Ne me posez pas de question, prévint l'homme. Je n'étais pas là où vous avez commencé à parler du baptême avec ma femme. Si je l'accompagne, ce n'est pas pour vous rendre des comptes à sa place⁸²⁴.

⁸²³ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 104

⁸²⁴ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 42-43

Dans le refus manifeste qui s'exprime dans les propos des interlocuteurs du pasteur Koundi, ce dernier est acculé. Pour rebondir dans la conversation il essaie de jouer sur le tableau d'une forme de proximité qu'il pensait avoir cultivé avec eux en déclarant :

À vous, comme à elle, j'ai fait une confiance : j'aurais voulu vous voir toutes à l'église avec votre mari. Vous m'avez promis, l'une et l'autre, de vous atteler à cette tâche. Aujourd'hui, il n'est même plus question du baptême de Bindé. Y suis-je pour quelque chose⁸²⁵ ?

Mais la stratégie de persuasion et d'apaisement tentée par le pasteur ne fera point revenir sa catéchumène et son mari sur leur décision de refuser la foi chrétienne. Le pasteur tente encore de chercher à maintenir au moins le contact humain avec eux en demandant : « - Bindé ? Expliquons-nous bien. Même si vous n'allez plus prendre le baptême, nous n'en devenons pas des ennemis pour autant !⁸²⁶ À ce niveau encore, le dialogue entre le pasteur et sa catéchumène tourne court entre eux : « -Mais nous déplaçons déjà le problème. Adieu, monsieur le pasteur, ne vous occupez plus de ma femme, à partir du moment où elle déclare n'avoir plus besoin de vous... »⁸²⁷

Il y a enfin le dialogue pour signifier une adhésion à la vocation chrétienne dans une dynamique de conversion qui poursuit la mise en adéquation de la vie humaine avec les préceptes divins. Valentin-Yves Mudimbe dans *Shaba deux* se sert de l'écriture pour démontrer comment le véritable dialogue dans ce roman réside entre sœur Marie-Gertrude et Dieu, bien plus que les quelques échanges avec les autres membres des communautés successives qu'elle côtoiera avant et pendant la guerre. Son objectif étant l'accomplissement de sa vocation de religieuse jusqu'au bout, elle s'emploie quotidiennement à rechercher la pleine satisfaction des volontés divines à travers les difficultés qu'elle affronte. Dans *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, le dialogue de Fekisi avec la Voix est très emblématique de cette quête humaine qui cherche à se réaliser dans un appel qui dépasse l'horizon terrestre pour l'élever vers la divinité. Cet autre dialogue que Fekisi tient avec le pasteur lors de la traversée de la mer a une valeur explicative de ce qu'il avait jusque-là perçu confusément dans sa patrie. Cela va beaucoup l'éclairer dans sa démarche de conversion qui va se transformer en vision et en transfiguration lors de l'expérience mystique où son âme est emportée au Ciel. Dans cette œuvre, le lecteur s'aperçoit que la fonction dialogique met essentiellement ici en relation Fekisi avec des personnages qui agissent à ses yeux comme des envoyés du Ciel. Autrement, sans être un monologue, l'auteur met surtout Fekisi en dialogue

⁸²⁵ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p. 43

⁸²⁶ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p.42

⁸²⁷ Étienne Yanou, *L'homme-dieu de Bisso*, op. cit., p.. 87

avec sa propre conscience afin de pouvoir discerner l'appel de Dieu qui se révèle à lui de façon progressive.

2.3 Appréhender les enjeux de la vocation chrétienne dans des perspectives linguistiques et culturelles : la lecture renouvelée de quelques thématiques vocationnelles du corpus

2.3.1 La nomination comme une complexité et une richesse pour le chrétien africain qui devient un homme aux multiples prénoms

Par son souci d'*aggiornamento*, le concile Vatican II a le mérite de resituer de manière assez nette les enjeux véritables de la vocation chrétienne dans l'Église. En Afrique subsaharienne, va s'enclencher un processus de recadrage des choses qui vise à réconcilier véritablement le chrétien africain avec son histoire personnelle et celle de la collectivité villageoise, clanique, nationale, etc. Très vite, la nomination se posa comme une difficulté à surmonter pour les chrétiens catholiques africains. Le nom « africain » que porte un individu est très déterminant dans beaucoup de culture africaine. « Tu es l'enfant de qui ? » est souvent la question qui amène homme et femme à se définir, à s'identifier en déclinant l'ascendance familiale. Le christianisme est une religion où la prénomination aussi est très centrale. Le rituel du baptême chrétien prévoit le choix d'un prénom de saint du martyrologe pour marquer l'incorporation dans l'Église. On devient ainsi chrétien le jour de son baptême en prenant un prénom de saint. La tradition de cette nomination a d'ailleurs des racines très anciennes qui plongent jusqu'à l'origine du judaïsme comme religion monothéiste avec Abraham, le père de tous les croyants. En effet, dans le livre de la Genèse, lorsqu'Abram qui vivait dans un environnement polythéiste accepte de répondre à l'appel de Yahvé, il est amené aussitôt à changer de nom. « Abram » devint « Abraham » pour signifier la naissance de l'homme nouveau qui doit dorénavant répondre à sa mission d'adorer le Dieu Unique qu'est Yahvé. Par analogie, le christianisme qui naît du judaïsme va garder la nomination comme une sorte de gage, de nom-programme qui doit orienter la vie du croyant à accomplir sa mission par l'imitation de la vie vertueuse d'une figure patronale.

Les missionnaires occidentaux en Afrique subsaharienne ne font que perpétuer cette tradition chrétienne en donnant des prénoms de saints aux nouveaux baptisés. En revanche, ce qui est assez propre à cette période et aux méthodes missionnaires, c'est que le choix d'un prénom chrétien fait entrer dans le christianisme et dans le monde « civilisé ». En ce domaine aussi, la logique de la *tabula rasa* a fait fi des prénoms « africains » qui sont même la plupart du temps considérés avec condescendance. Ces noms « africains » expriment généralement en

langue locale l'attachement de l'individu à l'histoire soit d'une divinité (noms théophores), soit à un fétiche (enfant obtenu suite à un vœu exaucé), soit au jour de la semaine où il est né, soit respectant l'ordre de naissance d'une fratrie, etc. Bref, le fait est que l'adhésion au christianisme faisait disparaître subitement, de manière assumée, par le truchement de la nomination, ces attaches humaines et culturelles africaines au profit des seules valeurs chrétiennes.

Du côté africain, l'éveil des consciences obtenu grâce à la littérature africaine et aux luttes menées dans le cadre de la négritude va porter la contestation sur la déculturation et l'acculturation qui sont à l'œuvre dans les méthodes de cette nomination de la vocation chrétienne missionnaire. Dans certains romans du corpus, certaines scènes représentent une résistance voire le rejet que peuvent adopter les Africains face aux prénoms chrétiens. L'une des scènes emblématiques de cette tension qui vire à l'affrontement se trouve dans *l'harmattan* de Sembène Ousmane Sembène Ousmane, . En effet, dans cette fiction, Joseph fait partie de la soixantaine de curés-laïcs qui militent activement pour le « oui » au référendum tandis que Tioumbé, sa fille communiste est une militante très engagée pour le « non ». Ce curé-laïc considère cette situation comme un crime de lèse-majesté. Il déclare la guerre à sa fille qu'il décide de chasser de sa cour. Sa femme Ouhigoué qui veut calmer les ardeurs belliqueuses de son mari et sauver sa fille d'une humiliation publique entreprend un dialogue d'apaisement qui achoppe très vite sur la question de l'appellation du prénom chrétien de son mari. Le lecteur n'arrive pas vraiment à savoir si c'est un refus délibéré d'Ouhigoué de prononcer ce prénom chrétien ou si c'est parce qu'elle n'arrive pas à le prononcer. Tout commence avec cette scène où elle voulut dissuader son mari de rentrer dans la case de sa fille Tioumbé à son absence :

-Koéboghi, que fais-tu ? Tu sais bien que Tioumbé ne veut pas qu'on entre chez elle. Il faut...

-C'est Joseph Koéboghi qu'il faut dire, clama-t-il en la menaçant du doigt⁸²⁸.

Parce que son prénom chrétien n'est pas prononcé, Joseph va orienter sa colère contre sa femme qu'il décide d'humilier publiquement.

Elle crut bon de se libérer de la contrainte imposée et ajouta vivement : « Koéboghi... »

-Joseph Koéboghi... Joseph, coupa-t-il avec rage, la main sciant l'air.

-*Soseph* Koéboghi, rectifia-t-elle, paralysée et enchevêtrée dans ses pensées. Elle cherchait ce qu'elle avait à dire ; se retrouva : « *Soseph* Koéboghi...tu sais qu'elle fait campagne pour le « non ». Toi et elle, vous en avez parlé⁸²⁹.

⁸²⁸ Sembène Ousmane *L'harmattan*, op. cit., p.161-162

⁸²⁹ Sembène Ousmane *L'harmattan*, op. cit., p. 163

Pour cette femme qui est représentée soumise et violentée par un mari dominateur et extrémiste, il ne reste d'autre moyen de révolte et de revanche symboliques à prendre sur lui que la déformation de son prénom chrétien. Joseph, le saint patron de ce soi-disant catéchumène était un homme très doux qui a veillé sur la Vierge Marie et Jésus. Or, Joseph Koéboghi fait partie du groupe des curés-laïcs qui sont en fait des extrémistes qui n'ont rien compris encore à la religion chrétienne alors qu'ils se sont investis de la mission de la défendre en suivant les consignes données par la hiérarchie catholique pour un vote politique en faveur du « oui » au référendum organisé par l'administration coloniale. Le romancier tire prétexte de cette scène autour du prénom chrétien pour mettre en contraste et en tension la violence et la haine qui émanent de Joseph le curé-laïc avec l'attitude de soumission et de bonne éducation inculquées par la société traditionnelle à sa femme Ouhigoué qui est sa victime.

Dans cet exemple précis comme dans ceux qui suivent, on réalise que le prénom chrétien est souvent le prétexte d'expression des conflits existants entre le christianisme et les réalités culturelles africaines au détriment desquelles les missionnaires ont cherché à imposer la vocation chrétienne aux indigènes africains. Dans les principes, Vatican II a clairement défini et rappelé ce qui doit être la pratique de l'Église catholique. On serait tenté de croire que tout est réglé ; mais il s'avère que dans les faits, la réalité du champ pastoral révèle bien des complexités. Au plan politique par exemple, la colonisation est officiellement terminée dans beaucoup d'États d'Afrique francophone avec les indépendances en 1960 mais dans les faits, on constate que le colonisateur est parti tout en restant paradoxalement présent. L'aliénation culturelle a fait des « nègres blancs à l'intérieur », « noirs de peau à l'extérieur », des « peaux noirs, masques blancs ». ⁸³⁰ Tout un ensemble de structures du temps colonial avec leur symbolisme vont continuer à perpétuer les représentations du monde des « civilisés » contre la « sauvagerie » dans les jeunes États indépendants en Afrique subsaharienne. Mais cette fois-ci, les principaux acteurs sont principalement les Africains qui se retrouvent de part et d'autre des rives de ces deux mondes qui se côtoient et s'affrontent continuellement dans la société.

Dans *Entre les Eaux* de Valentin-Yves Mudimbe, j'ai pu déceler non seulement l'opposition des représentations symboliques de ces deux mondes, mais constaté également que celles-ci semblent bien ancrées aussi bien chez les individus que dans la société. Maintenant que ce sont les Africains eux-mêmes qui président à leur propre destinée, ils

⁸³⁰ J'emprunte cette formule au titre du roman de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952

découvrent cette sorte de conflictualité latente et persistante chaque fois qu'ils essaient de se questionner vraiment sur leur identité et sur leur devenir individuel et collectif. Le constat d'un mal-être chez les sujets africains est perceptible et la question de la nomination se posera comme le lieu de concentration de tous ces malaises et autres frustrations subies. Pierre Landu le héros de la fiction de Mudimbe réalisera la crise vocationnelle et identitaire qu'il traverse autour de la question des différents noms qu'il va porter. Il fut désigné tour à tour par Pierre Landu, par le numéro matricule 134 dans le maquis, par Mathieu-Marie de l'Incarnation. Autour de cette problématique de la prénomination multiple, il exprime lui-même le malaise à porter l'héritage des pratiques missionnaires et coloniales et celui de sa quête de sens en tant qu'Africain en ces termes :

Il ne me restait qu'à m'inscrire dans le regard eschatologique de Janus. J'étais Monsieur Pierre. Comme tous les Noirs. La nouvelle coutume dépersonnalisait. Nos colonisateurs avaient réussi à nous convaincre de la prééminence du prénom européen sous lequel on nous baptisait. Monsieur Jacques. Monsieur André. Monsieur Louis. Le nom, on le gardait pudiquement caché comme une maladie honteuse. Le « nom du diable » disaient les missionnaires. Il fallait le troquer pour le nom chrétien, celui du civilisé qu'on devenait par la grâce du saint baptême⁸³¹.

Dans le cas de Pierre Landu, cette multiplicité de prénoms qu'il est amené à porter suivant son parcours de vie est très mal vécue et l'amène même à une forme de résignation. Lors de son entrée chez les Cisterciens qui sont un Ordre monastique du XI^e siècle relevant du droit pontifical où il y a une cérémonie pour changer de prénom et marquer ainsi ce passage symbolique d'un état de vie à un autre ; Pierre Landu qui devient Frère Mathieu, livre de façon désabusée et sans grande conviction son état d'esprit dans ces mots :

« -Frère Mathieu, reprit-il [Père Abbé], je suis heureux pour toi. »

Le soleil était au ciel, et je m'engageais avec une insouciance « scandaleuse » en plein Moyen Âge européen. Il m'appelait frère Mathieu. Il s'est adapté, lui qui m'a toujours appelé Pierre.

« -Mathieu-Marie de l'Incarnation. Voilà dorénavant ton nom. Pierre Landu, dans le monde. Tu es mort, apprends désormais à vivre selon l'Évangile et la règle de notre Père Saint Bernard ».

Une enceinte. Un mot nouveau me comprenait. J'ai accepté. Je déroule tranquillement des heures idiotement plates sachant que je ne pourrai y lire que des mots. Et le voyage ne me fatigue même pas. Mathieu-Marie de l'Incarnation entonne un hymne d'allégresse. Joies sudorifantes...⁸³²

Et voici la justification qui est donnée à l'attribution de cette nouvelle prénomination par le Père Abbé :

-Pierre Landu, [...] vous vous appelez Mathieu. Ce nom a été celui de Notre Père Abbé. Nous vous le donnons. Suivez les pas de ce saint homme qui vient de nous quitter pour la maison du Père... Marie de l'Incarnation, pour que dans l'esprit de la spiritualité

⁸³¹ Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op. cit., p. 88

⁸³² Valentin-Yves Mudimbe, *Entre les eaux*, op.cit., p. 184

de notre Ordre, vous essayiez pendant toute votre vie, de n'être qu'une attente, à l'image de la Vierge offerte à la volonté divine⁸³³.

La nomination fait partie des symboles chrétiens issus de la société occidentale qui ont du mal à être mis en adéquation avec la culture africaine. Une chose est donc d'avoir idéalement toutes les possibilités offertes par le concile Vatican II et une autre l'énorme difficulté de leur mise en pratique dans la vie individuelle et sociale.

Au niveau politique, certains présidents qui éprouvaient la réalité de cette tension entre les modèles de représentations occidentales et les valeurs et les symboles des traditions africaines dans la nouvelle société vont céder à la tentation d'un retour à l'« Âge d'Or » de l'Afrique précoloniale en essayant d'effacer toutes les traces de la colonisation. La nomination se retrouva très vite au cœur de cette quête « d'authenticité » africaine et de retour aux sources dans plusieurs jeunes États juste après les indépendances. Dans son livre : *Vieille Afrique, jeunes nations*⁸³⁴, Philippe Decraene montre comment une telle démarche est à la fois révélatrice des « traumatismes culturels » subis par les Africains et aussi une manipulation politicienne de jeunes dirigeants africains qui vont manquer de vision sur le long terme. Le constat des « traumatismes culturels » a véritablement émergé dans les quêtes africaines à redéfinir leur identité culturelle et aussi à se donner une identité politique au lendemain des indépendances. Le cas le plus emblématique souvent évoqué est celui de Mobutu du Zaïre avec « sa politique d'authenticité » qui exalte la culture africaine et s'inscrit dans la destruction des symboles de la « civilisation » occidentale héritée de la colonisation. En effet, il renonce à ses prénoms chrétiens de Joseph et Désiré (Joseph-Désiré) pour ceux de la tradition africaine de Sese Seko Kuku Ngbendu Waza Banga. En cela, il y a d'autres dirigeants africains de l'époque qui sont dans la même dynamique. Le tchadien Tombalbaye renonce lui aussi à François son prénom chrétien au profit de Ngarta ; le gabonais Bongo privilégie dorénavant Omar au détriment d'Albert-Bernard, et Eyadema du Togo met en avant Gnassingbe en faisant l'impasse sur Étienne. Et il va sans dire qu'en son temps, ces abandons de prénoms chrétiens de dirigeants exerçant les plus hautes fonctions de l'État vont engager des remous et des renoncements aussi de la part d'autres chrétiens dans les autres sphères de l'organisation sociale. Tous ces changements de prénoms chrétiens n'ont pas les mêmes motivations et les mêmes ampleurs selon les pays car dans le cas du Zaïre, une réelle tension opposait en 1972 Mobutu et l'Église catholique où le cardinal Malula sera entre temps même contraint à l'exil. Mais ces mouvements d'affirmation de soi dans la négation d'une partie de

⁸³³ *Ibid.*, p. 186

⁸³⁴ Philippe Decraene, *Vieille Afrique, jeunes nations. Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*, Paris, Presses Universitaires de France, collections « Hors collections », 1982

sa propre histoire humaine et religieuse à travers des prénoms acceptés ou refusés ne prendront pas trop d'ampleur et resteront circonscrits dans le temps car la prénomination n'est pas la cause du problème du malaise identitaire africain. Elle en est un effet, mais un effet qui exprime bien un mal-être profond.

La dynamique de l'inculturation est de viser à une réconciliation de ces identités multiples africaines sans chercher à exclure l'une au profit des autres. L'enjeu résidera pour le chrétien africain de mettre en dialogue toutes les valeurs humaines qui sont au cœur de cette rencontre entre les missionnaires occidentaux et les « indigènes », entre ces différentes cultures de sortes à en faire des richesses pour la construction de son identité. Conscient des difficultés réelles du passé et même du présent, le défi de l'inculturation est de réapprendre au chrétien à nommer et à se nommer à partir ce qui est dans sa vie et de ce qu'est l'enseignement du Christ. L'aliénation culturelle qui est la résultante de plusieurs « traumatismes culturels » est à prendre comme une donnée incontournable de la réalité culturelle africaine avec laquelle il faut composer. C'est un des travers de la colonisation sur lequel Aimé Césaire avait attiré l'attention en ces termes :

La colonisation est ce phénomène qui, entre autres conséquences désastreuses comporte celles-ci de faire vaciller les concepts sur lesquels les colonisés pourraient bâtir ou rebâtir le monde⁸³⁵.

C'est donc dire qu'après avoir subi la colonisation, vouloir faire comme avant en se drapant de la prétention de faire table rase de l'aliénation culturelle créée, est juste un déni qui n'aide ni à la reconstruction de soi, ni à la réconciliation avec ce qui reste de sa propre culture. L'inculturation prend acte de ce qui est, pour l'ouvrir à la promesse de vie nouvelle proposée par l'Évangile.

2.3.2 Partir des « bois sacrés » du « paganisme » pour appréhender le sacré chrétien

Le « paganisme » africain a été perçu et représenté par les missionnaires occidentaux comme le principal obstacle à la vocation chrétienne. Les méthodes pastorales missionnaires se sont employées à le déraciner parce qu'il était à leurs yeux la manifestation de croyances et de pratiques diaboliques qui empêchaient la conversion des « païens » africains au Christ. La défense et la valorisation de la culture africaine par la Négritude et la littérature africaine vont permettre d'avoir un regard plus mélioratif de la véritable nature du « paganisme » qui fut abusivement qualifié de satanique. Mais alors, qu'est-ce que le « paganisme » ?

⁸³⁵ Aimé Césaire, « Culture et colonialisme », *Liberté*, 5/1, 1956, p. 32. Ce texte est le discours prononcé au 1^{er} Congrès international des Ecrivains et Artistes noirs, Sorbonne Paris, 13-22 septembre 1956

Dans son ouvrage le *Génie du paganisme*, Marc Augé donne du paganisme les trois caractéristiques suivantes qui peuvent servir à mieux le cerner en le comparant au christianisme :

Sur trois points au moins il se distingue radicalement, dans ses diverses modalités, du christianisme dans ses diverses versions. Il n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui d'une part relativise l'opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s'inscrit, d'autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture [...] Le salut, la transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Par voie de conséquence il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance ; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance, mais non la synthèse⁸³⁶.

La détermination des trois éléments qui distinguent le paganisme du christianisme chez Marc Augé bat en brèche toutes les considérations et les idées reçues qui font souvent jouer le mauvais rôle à cette « religion » dite agraire et primaire. Bien au contraire, pour cet auteur, si une comparaison est à établir entre ces deux religions, « Le paganisme, [...] c'est d'abord tout le contraire du christianisme ; et c'est bien là ce qui fait sa force dérangeante, peut-être sa pérennité »⁸³⁷. Les éléments qui constituent la force de la logique païenne, selon Marc Augé, sont sa capacité d'adaptation et d'ouverture, son aptitude à voir multiple, à accepter « l'addition » ; en somme, comme le dit Mamadou Diouf, il « permet l'improvisation ». On conçoit aisément que sa rencontre avec la vocation chrétienne de type missionnaire en contexte colonial ne pouvait déboucher que sur un « malentendu » : « son malentendu avec le prosélytisme chrétien : il n'a pour sa part jamais eu de pratique missionnaire »⁸³⁸. Dans la ligne de mon analyse, je ne m'inscris pas dans la perspective d'une comparaison de supériorité ni de qualité entre le paganisme et le christianisme. Surtout que dans la définition de Marc Augé, je ne perçois à aucun moment la distinction entre le paganisme en contexte africain et les Religions Traditionnelles Africaines (R.T.A). Mais je ne saurais non plus montrer cette différence ici car ce n'est pas l'objet de la présente réflexion.

2.3.3 De la problématique linguistique aux enjeux de communication entre individus, peuples et cultures

2.3.3.1 De Babel à Babel ou du monologue au quiproquo : un entre-soi mortifère

Les langues coloniales de façon générale ont été enseignées dans les colonies avec une volonté délibérée de domination et d'imposition d'une représentation du monde selon le point de vue du colonisateur. Avec la contestation dont elle fera l'objet dans les luttes de reconquête

⁸³⁶ Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 14

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 14

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 14

pour la souveraineté et les indépendances africaines, la question linguistique est apparue vraiment comme un enjeu éminemment politique. Or, ce sont ces langues coloniales dont les missionnaires occidentaux se servent pour la vocation chrétienne auprès des Africains. Et il y a aussi qu'on a beau mettre en garde contre les dangers d'un impérialisme linguistique, on constate souvent, même chez les missionnaires, que la domination liée à la langue nuit à la qualité du dialogue qu'ils veulent de bonne foi instaurer. Avec les meilleures intentions du monde, les missionnaires réalisent parfois qu'ils sont loin d'être en phase avec l'esprit évangélique, soit à cause de leur propre langue, soit à cause des langues locales qu'ils s'efforçaient d'apprendre et de parler pour leur apostolat. On a déjà évoqué l'exemple de ce jeune missionnaire dont parle Francis Aupiais dans *Le missionnaire* sur sa tentative de nouer le dialogue avec un Africain et qui déboucha sur un quiproquo. Et pour cause, ce missionnaire prononçait des mots d'une langue africaine apprise avec un accent tellement français et formulés avec les schèmes de pensées de la logique française que son interlocuteur africain dont il croyait pourtant parler la langue fut incapable de comprendre qu'il s'adressait à lui dans sa langue maternelle. Son interlocuteur lui répondit simplement qu'il ne comprenait pas le français cependant que le missionnaire n'avait utilisé aucun mot français. Ceci, pour dire qu'une langue, ce n'est pas seulement des mots et des expressions, mais surtout le support de la culture de tout un peuple qui a une tournure d'esprit propre pour voir et dire le monde tel qu'il l'habite. La démarche de proposer la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans l'esprit de l'inculturation sort la langue française de son enfermement sur des catégories et des modes de proposition qui sont restés trop longtemps étrangers aux Africains. Autrement dit, si on ne se dessaisit pas un peu de sa propre langue, on peut utiliser celle d'un autre sans réussir vraiment à entrer véritablement en dialogue avec lui. Les langues africaines, véritablement apprises et comprises, doivent aider la vocation chrétienne à se sortir d'une approche pastorale univoque. Sur cette question linguistique, on est même amené à se demander si les missionnaires n'ont parfois pas eux-mêmes créé les conditions de rejet de la foi chrétienne par les Africains sans le savoir. Pour preuve, un évêque spiritain ayant longtemps exercé son ministère au Cameroun chez les Beti, Mgr René Graffin pour ne pas le nommer, explique comment il lui a fallu du temps et de l'expérience pour se mettre à la place de l'évangélisé pour comprendre ce qui pouvait motiver son refus ou son adhésion à l'Évangile. Il évoque son action pour proposer le baptême à une femme très âgée qui se chauffait à longueur de journée et de nuit au feu de bois. Il s'était assigné le devoir de rejoindre au coin du feu cette femme très avancée en âge pour la catéchiser et l'amener à accepter le baptême. Mais celle-ci lui opposa un refus net. Ce refus catégorique était motivé par le fait que l'évêque lui parlait du

paradis et du ciel comme un lieu paisible et ouaté de bonheur tandis que l'enfer était le lieu de la chaleur et de la souffrance. Cette personne âgée qui ne pouvait se passer de la chaleur du feu se dit qu'elle serait plus heureuse en enfer qu'au paradis des chrétiens. Voici pourquoi elle déclinait l'invitation de la vocation chrétienne. Lorsque l'évêque comprit les raisons de ce refus, il parla à cette femme du feu du Saint-Esprit qui se trouve dans le baptême chrétien et qui réchauffe les cœurs et les corps de toutes les personnes qui se font baptiser. Alors seulement, note l'évêque, la dame accepta de recevoir le baptême. Et Jean-Paul Messina de constater que ce cas pose vraiment l'urgence et la pertinence de l'inculturation pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. En partant de la cosmogonie des Beti du Sud-Cameroun, il explique que le ciel appelé *yob* désigne les nuages, et que ceux-ci donnent la pluie, et avec la pluie s'installe le froid et la moiteur sur la terre. Le ciel, dans cette représentation n'est pas le lieu du bonheur tandis que l'enfer se dit *Ndoan Kom*, c'est-à-dire le « feu éternel ». D'où cette conclusion qu'il en tire :

Demander donc à une vieille femme, qui attend tout tranquillement sa mort à côté du feu qu'elle ne quitte plus, de choisir entre le *yob* (les nuages, la pluie, le froid) et le *Ndoam Kom* (la chaleur, le feu éternel), c'est lui demander de choisir entre la mort et la vie. Et naturellement, elle a fait le choix qui lui semblait le plus répondre à son besoin du moment : le feu éternel, c'est-à-dire la vie⁸³⁹.

À l'évidence, cet exemple révèle l'inadaptation des référentiels et des catégories qui ont été souvent utilisés par les missionnaires pour la vocation chrétienne. La définition du bonheur chrétien doit se faire en fonction des représentations et des besoins du croyant et non selon un modèle culturel qui n'est pas celui de l'évangélisé. Cet exemple, et il y en a eu certainement plusieurs autres,⁸⁴⁰ pose non seulement la question de la langue mais aussi celle du langage des symboles et des rites utilisés pour véhiculer et communiquer les valeurs chrétiennes. Consciemment ou inconsciemment, il y a un piège pour le missionnaire d'être et de rester dans le monologue linguistique, symbolique, rituel et culturel alors même qu'il croit être dans le dialogue avec l'autre. L'entre-soi et l'exclusivisme sont précisément en matière de vocation chrétienne ce que le concile Vatican II pousse à dépasser pour installer l'évangélisation dans la prise en compte de toutes les cultures, de toutes les langues, et de leur véritable mise en dialogue. Les bonnes intentions et les bonnes professions de foi ne suffisent plus, il faut réellement se laisser convertir en passant aux actes dans la vie des appelés.

⁸³⁹ Jean-Paul Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, op.cit., p. 73

⁸⁴⁰ Ou encore l'exemple de ce vieillard qui refuse de se faire baptiser lorsque le prêtre lui dit que ne vont au paradis que ceux qui se font chrétiens. Constatant que ses compagnons d'âge sont tous déjà morts sans le baptême, ce vieillard refusait le baptême parce qu'il ne voulait pas être privé dans l'au-delà de leur compagnie pour se retrouver avec les jeunes, les enfants et les femmes qui seuls acceptaient à l'époque le baptême chrétien.

Du côté africain, il faut noter que l'attitude des autochtones face aux langues héritées de la colonisation d'une manière générale et à la langue française en particulier n'est pas exempte de critique. Dans l'espace francophone, la langue française concentre beaucoup de rancœur et de ressentiment africains contre les excès de la colonisation et du néocolonialisme. Dans la plupart des œuvres de fiction de mon corpus, les personnages sont représentés comme conscients et convaincus des griefs qu'ils portent à l'encontre de la France, peu importe leur expression dans un discours construit et rationnel. L'essentiel est de les exprimer en français que d'aucuns même menacent de ne plus parler pour se venger symboliquement des Français à qui l'on attribue tous les maux du continent. Dans *Le Christ selon l'Afrique*, le narrateur fait tenir le dialogue suivant à un groupe de Camerounais qui y vont tous azimuts avec l'évocation des crimes français au Cameroun pendant la guerre d'indépendance :

-Il faut que la France présente des excuses, dit un jeune garçon au crâne rasé.
Sinon...
-Sinon quoi ? demanda Doctaire, goguenard. Un léger vent fit gonfler sa blouse.
Qu'allez-vous bien pouvoir faire à la France, bande de tarés ?
-Peut-être la guerre froide ? proposa le jeune homme. On pourra toujours les faire assassiner avec, des parapluies bulgares, j'ai vu ça dans une émission russe.
-Je propose la guerre globale, dit Abeng. Au moins, personne ne profitera plus de personne⁸⁴¹.

Comme on peut le constater dans ces échanges, il y a à la fois les expressions désordonnées d'une colère contre la France qui est bien réelle, et aussi un aveu d'impuissance sur la réaction appropriée pour assouvir sa vengeance. Et alors, la discussion se poursuit en ces termes :

-On ne parlera plus le français puis c'est tout dis-je. Comme ça ils ne seront plus rien du tout, du tout !
-Bravo, Boréale ! cria la foule.
-Alors on échangera entre nous dans quelle langue ? demanda Doctaire, inquiet.
-C'est à toi de nous inventer une langue, dis-je. Après tout, c'est toi le Doctaire.
J'étais heureuse d'avoir participé à cette minuscule révolution. Je n'en revenais pas de m'être autant impliquée, si bien que j'étais trempée de sueur. Mes compatriotes commencèrent à blablater sur les multiples possibilités d'une nouvelle langue africaine, sur la création des États-Unis d'Afrique. [...]
-On devrait avoir honte, fit quelqu'un. Après tout, nous sommes tous des victimes⁸⁴².

La langue française fait donc ici l'objet d'une revanche symbolique que les colonisés cherchent à prendre sur le colonisateur. On sait par ailleurs qu'au lendemain des indépendances africaines, le français fut l'objet aussi de bien des représailles de la part de ceux qui avaient des comptes à régler avec la France. Et cela va motiver la promotion des langues locales au détriment du français. Cependant, sur ce point, en ce qui concerne la

⁸⁴¹ Calixthe Beyala, *Le Christ selon l'Afrique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2014, p. 88

⁸⁴² *Ibid.*, p. 88-89

vocation chrétienne, il faut vraiment faire la part des choses. Les missionnaires ont plutôt promu les langues africaines en aidant à les écrire après les avoir apprises eux-mêmes pour l'exercice de leur ministère. Donc la promotion des langues africaines participe de cette vision des choses qui cherche à conforter l'évangélisation. L'inculturation s'inscrit dans le renforcement de cette approche pastorale qui est que la langue est très déterminante pour atteindre l'âme d'un peuple, percer le génie d'une culture.

Depuis le mythe biblique de la construction de la tour de Babel⁸⁴³ grâce à une langue qui était commune à tous les humains, il y a l'enseignement central que vouloir que tous parlent une seule et même langue est une utopie. Babel consacre *l'hybris*, c'est-à-dire l'orgueil du genre humain qui cherche, sur la base d'une langue unique, à s'élever à un niveau divin. En effet, la démesure caractérise la finalité de cette entreprise de construction d'une tour géante devant relier la terre au ciel. Dans la tentation d'ériger la langue française comme la langue par excellence, gît le même orgueil d'un peuple, d'une civilisation qui se rêve d'être universelle. Par ailleurs, Babel c'est aussi la représentation de la diversité linguistique comme une incommunicabilité et une impasse. La multiplicité des langues paraît empêcher la communication et cela a pour conséquence d'obérer la réalisation du projet de la construction de la Tour. Le constat de la diversité linguistique dans ce mythe semble réveiller la nostalgie d'une langue unique pour toute l'humanité. Dit autrement, la multiplicité des langues est perçue comme la cause des divisions entre les humains et les conflits que cela entraîne.

Je considère cependant que la pluralité linguistique est un fait et elle ne doit surtout pas empêcher, ni la communication, ni la réalisation d'un idéal commun comme à Babel. Vatican II, dans l'esprit de la Pentecôte chrétienne, nous dit que la diversité linguistique doit précisément permettre cette communication comme un processus d'enrichissement mutuel.

2.3.3.2 De Babel à la pentecôte chrétienne : la diversité linguistique comme lieu de traduction et de communion

Une analyse approfondie de l'enseignement et du symbolisme religieux de Babel et de la Pentecôte comme réalités chrétiennes ne peut se passer de la réelle analogie qui existe entre eux. La Pentecôte permet effectivement de comprendre que Babel, ce n'est pas la représentation de la multiplicité linguistique comme la conséquence d'une malédiction divine. Babel, c'est le renoncement à au moins trois attitudes : le confort de la fixité autour d'un point, la logique de l'enfermement et de l'entre-soi (dans la tour), la verticalité de la hiérarchisation (une tour reliant terre et ciel). Babel, c'est plutôt l'inscription du mystère du

⁸⁴³ Gn 11, 1-9

Salut dans l'expansion des hommes dans le monde pour le peupler, dans un acte de continuation de la création de la Genèse : « multipliez-vous et remplissez la terre. » Autrement dit, l'horizontalité des relations entre tous les hommes est centrale et engage chacun à être sans cesse dans une logique de dépassement de ses propres frontières. De Babel à la Pentecôte, c'est une logique d'analogie avec toujours un dépassement de la situation initiale. La véritable œuvre de création et de ré-création est dans la diversité, dans le multiple, dans le dissemblable, dans l'inconnu. Le monde créé par Dieu est celui de tous les hommes qui l'habite au même titre. Le monde chrétien n'est pas celui d'une « race élue », d'une hiérarchisation. Au plan linguistique, de l'expérience de Babel et de la Pentecôte, on ne saurait en déduire qu'il y a un statut supérieur pour la langue française et une place subalterne pour les parler locaux africains qualifiés de patois, dialectes, etc. Babel et la pentecôte affirment à leur façon l'égalité linguistique dans l'effort de traduction du même trésor de la foi selon les différentes cultures humaines. Mieux, à la Pentecôte, il y a la forte symbolique que la Bonne Nouvelle du salut est proclamée dans la langue de l'autre par les nouveaux missionnaires. Cela veut donc dire que parler la langue engage le missionnaire à tenir compte de la culture, des traditions et des schèmes de pensée de celui à qui l'on s'adresse dans sa langue.

En outre, la Pentecôte, c'est fondamentalement le couronnement de l'élan de ré-création que porte l'événement pascal et qui marque par ailleurs la naissance de la nouvelle religion qu'est le christianisme. Un peuple nouveau naît, celui de la diversité qui se doit de parler les langues multiples tout en se comprenant grâce à l'Esprit-Saint. Ainsi, la pentecôte⁸⁴⁴ qui est le couronnement de la Pâques du Christ permet de faire la synthèse de la diversité linguistique et consacre le vrai début de la vocation chrétienne de l'Église en sa dimension missionnaire. Symboliquement, le jour de cette première pentecôte, c'est tous les représentants du monde connu de l'époque qui se trouvent réunis au Cénacle avec les disciples. Ainsi, en plus des disciples du Christ, il y a donc toute cette diaspora juive qui était à Jérusalem ce jour-là pour la Pentecôte juive. Ils vont tous recevoir la mission de cette annonce « des merveilles de Dieu ». En effet, quand les langues de feu descendent sur eux, chacun proclame la Bonne Nouvelle dans sa langue tout en étant compris des autres : Parthes, Mèdes, Elamites, etc. En repartant dans leurs pays respectifs, chacun part en fait avec le témoignage de cet événement miraculeux en se faisant le devoir de l'annoncer aux siens, dans la langue du milieu de vie. La Pentecôte tout comme Vatican II sont dans une dynamique

⁸⁴⁴ Pentecôte veut dire cinquante jours après Pâques

d'inculturation par la langue en encourageant que soient nommés dans la langue de l'évangélisé le monde recréé par Dieu et ses merveilles. Le christianisme est précisément la religion de ce Dieu qui se fera dorénavant connaître aux hommes par le Christ. En se basant sur la symbolique pentecostale où c'est le missionnaire qui parle et l'évangélisé qui l'entend dans sa langue maternelle, Alain Ricard voit dans cette harmonie bien synchronisée au cœur de la diversité linguistique un enjeu de traduction. En effet, écrit-il :

Dans la perspective chrétienne, après la Pentecôte, le souffle de l'Esprit est celui qui fait de la traduction non plus une nécessité pratique pour les lecteurs ou les auditeurs de la diaspora, mais une mission nécessaire pour apporter la Bonne Nouvelle à tous les païens⁸⁴⁵.

Autrement dit, la diversité linguistique n'est aucunement un frein à l'évangélisation. Bien au contraire, cette pluralité linguistique est au cœur du mouvement missionnaire comme un élément dynamique qui fait sa richesse et sa fécondité. Et cela installe vraiment l'esprit de la vocation chrétienne dans la pluralité linguistique comme une condition *sine qua non* de son expansion et de son accomplissement dans le monde.

Une bonne considération des enjeux liés à la question linguistique doit pousser le missionnaire à une perpétuelle remise en cause de sa perception des choses et à la façon dont il se représente ceux vers qui il est envoyé. Au lieu d'être un homme de la certitude sur une prétendue supériorité de sa culture et de sa « race », le missionnaire doit plutôt avoir un esprit d'ouverture qui le pousse sans cesse à être capable d'adaptation et de discernement. Tel un véritable pèlerin de Dieu auprès des hommes, il doit se confronter à ce qui advient au gré et au rythme de sa marche. Être un témoin du Christ, c'est être en mouvement, être capable de changement et de conversion de soi. Cela est précisément une exigence de cette foi là-même qu'il propose aux autres. Pour cela également, il doit être conscient que ce n'est plus un peuple élu que Dieu s'est choisi et envoyé, mais une multitude de peuples et de cultures ; en somme, qu'il n'est qu'un missionné parmi tant d'autres. D'où la nécessaire adoption d'une attitude d'humilité et non d'orgueil. En cela donc, la mission n'est vraiment plus à définir à partir d'une unicité et d'une exclusivité des langues occidentales mais plutôt dans la pluralité d'une diversité linguistique dont les capacités de création sont infinies.

À ce stade de ma réflexion, *quid* alors du lien entre cette diversité linguistique essentielle à la vocation chrétienne et l'inculturation ? La relation entre la question linguistique et la culture est presque obvie puisque c'est largement attesté que toute langue a une dimension profondément culturelle. Effectivement, on entre vraiment dans une culture par la langue. En cela, la langue est véritablement un outil, un moyen de compréhension et de

⁸⁴⁵ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op. cit., p. 16

production de sens qui font le support de toute culture. Dans cette approche des choses, l'inculturation répond fort providentiellement à cette appréhension de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : elle s'appuie sur la diversité linguistique comme une richesse.

2.3.4 L'inculturation pour sortir de la logique de « séparation des brebis » (ségrégation) et promouvoir l'esprit de l'*Ubuntu*

Dans la réflexion suivante, en me basant sur les hypothèses formulées par Mahmood Mamdani et qui ont été reprises par Alain Ricard dans *Le sable de Babel*, je vais montrer dans un premier temps que la ségrégation ou l'*apartheid* n'est pas une pratique coloniale propre à l'Afrique du Sud mais à toute l'Afrique subsaharienne dans son idéologie⁸⁴⁶. Dans un second temps, j'expliquerai qu'aussi paradoxal que cela puisse paraître, si d'un côté certains défenseurs religieux de la cause coloniale et raciale avaient trouvé dans la Bible la justification de leurs pratiques, de l'autre côté les militants de l'anticolonialisme et antiracisme vont s'appuyer principalement sur la force des Églises pour s'affranchir de tout assujettissement politique, religieux et idéologique.

2.3.4.1 La ségrégation, une logique d'avant Babel

La réflexion de Mahmood Mamdani⁸⁴⁷ sur l'ampleur de la ségrégation et de l'*apartheid* comme une logique coloniale au-delà du cas sud-africain me paraît une piste intéressante à explorer pour tenter de comprendre comment des chrétiens en sont venus, eux aussi, à appliquer ces pratiques d'exclusion dans la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. En effet, écrit-il : « L'*apartheid*, habituellement considéré comme une caractéristique exceptionnelle de l'expérience sud-africaine est en fait son seul aspect qui soit pleinement africain. »⁸⁴⁸ En qualifiant cette « idée [d']originale et [de] dérangeante », Alain Ricard constate que la thèse du livre est la suivante :

Le système sud-africain n'est pas exceptionnel, mais au contraire paradigmatique. L'*apartheid* est la forme « générique » de l'état colonial en Afrique. La séparation devient *apartheid* en Afrique du Sud, mais elle est au Kenya Colour bar, au Congo belge obligation de résidence dans les cités, statut de l'indigénat dans l'Empire français, en somme partout discrimination et séparation des statuts de sujet et de citoyen⁸⁴⁹.

En relevant d'emblée ces citations au début de la présente réflexion, je ne postule nullement que la ségrégation soit un synonyme du mot *apartheid*, ni que le gouvernement indirect des Britanniques équivaille le modèle d'assimilation promu par la France. À mon

⁸⁴⁶ Cette approche, j'en conviens, a été contestée par certains travaux mais elle présente dans la présente réflexion l'intérêt de fournir une grille de lecture et de compréhension d'ensemble de la logique coloniale avec l'esprit de la vocation chrétienne de type missionnaire.

⁸⁴⁷ Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject : Contemporary and the Legacy of Late Colonialism*, 1997

⁸⁴⁸ *Ibid.*, cité par Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op. cit., p. 45

⁸⁴⁹ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op.cit., p. 20-21

sens, ce que la thèse de Mamdani permet d'observer de part et d'autre, c'est l'idéologie de discrimination et d'exclusion qui est à l'œuvre dans la colonisation européenne. D'abord entre colonisateurs, c'est le principe « du chacun chez soi » dans sa zone d'influence. Ensuite, que « soient bien gardés » les sujets coloniaux dans les espaces de domination ainsi délimités. Alain Ricard dresse ce constat en ces termes : « Les empires coloniaux étaient dans une logique du chacun chez soi pour que les sujets coloniaux soient bien gardés »⁸⁵⁰. Et ce sont principalement ces « sujets coloniaux [...] bien gardés » que les missionnaires ont généralement évangélisés en préférant être dans les colonies administrées par leurs compatriotes. Or, la vocation chrétienne de type missionnaire ne s'est pas contentée de se déployer en grande partie dans ces territoires marqués par cette verticalité des clivages dominants/dominés. Elle s'est déclinée, elle aussi, en plusieurs endroits, sur fond de discrimination et de ségrégation. Dit autrement, beaucoup de missionnaires de l'époque coloniale ont exercé l'annonce de l'Évangile en faisant corps avec un système qui excluait l'évangélisé du corps social supérieur de l'évangélisateur et de ceux de sa « race ». Ce « corps » pouvait être visible dans l'organisation de l'espace spatio-temporel ou être réellement représenté dans les imaginaires collectifs. Le lecteur se souvient certainement de certains exemples déjà évoqués de missionnaires qui ont eu mailles à partir avec l'administration coloniale ou avec leur propre hiérarchie parce qu'ils posaient des actions qui étaient de nature à mettre les « Blancs » et les « Noirs » sur le même pied d'égalité. Qu'on qualifie ces logiques de discrimination et d'exclusion, selon leur ampleur, de ségrégation ou d'apartheid, n'est pas à mon avis le vrai fond du problème. On sait de toute façon qu'à force de séparer les hommes, on en vient à installer dans la domination des uns sur les autres. Et là réside en fait la véritable difficulté. En effet, avec ce genre de méthodes pour la vocation chrétienne, on est assurément aux antipodes de l'idéal chrétien. Pire, cela est vraiment une régression religieuse et humaine qui nous ramène à l'« avant Babel ». Ce propos d'Alain Ricard exprime bien d'ailleurs cette situation :

L'apartheid revient à la période d'avant Babel. [...] Le mot apartheid signale un quadrillage, une imposition de barrières, une spatialisation du classement. Chaque langue, chaque homme, se trouve placé dans une position qui le définit par rapport à un pouvoir, ce que ne disait pas du tout le récit de la Genèse, qui faisait seulement allusion à la position subalterne des fils de Cham. L'apartheid est le domaine des frontières, des permis, des interdictions. [...] La ségrégation nous ramène à un monde pastoral qui refuse que les troupeaux (*greges*) se mêlent. Or « le peuple de Dieu », si nous en restons à une perspective pastorale, est un troupeau mêlé⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op.cit., p. 22

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 16

Sur les pratiques ségrégationnistes, les missionnaires sont véritablement en porte-à-faux avec le contenu de l'Évangile et de l'idéal de la mission chrétienne qui enseignent de faire de tous les hommes un seul peuple, un « seul troupeau » que le Christ Bon Pasteur doit conduire à Dieu son Père. Or, l'*apartheid* établit plusieurs troupeaux en fonction de constructions racistes qui ont détourné le texte biblique dans l'argumentaire de justification de leur théorie de la « race ». Le paradoxe sinon la contradiction de cette situation donne au plan linguistique un contraste. Alain Ricard fait observer que plus on va mobiliser et acquérir des connaissances sur le « colonisé » et « l'évangélisé » qu'on prétend « civiliser » et « sauver », plus la démarche sera dans leur exclusion. L'Afrique du Sud rend particulièrement visible et très manifeste la logique coloniale qui est à l'œuvre à l'intérieur du continent de manière insidieuse certes, mais très réelle et très prégnante. Au plan politique, l'*apartheid* rend visible cette politique par les *bantoustans* ; au plan religieux, on voit des Églises résolument racistes et dont les responsables ne font aucun mystère de leurs intentions racistes et de la nécessaire obligation de maintenir les « Blancs » et les « Noirs » séparés. Ainsi, le savoir sur les langues africaines ne produit pas forcément un élan de traduction dans le sens du dialogue mais plutôt de l'exclusion. Cela montre une fois de plus que la très grande proximité sinon la collusion du politique et du religieux ne sert pas toujours vraiment sur le long terme la cause du Christ mais ponctuellement plutôt les intérêts humains de certains qui se disent être ses envoyés. En Afrique australe, la Société des Missions Évangéliques de Paris sera en cela l'une des rares missions de l'époque à être vraiment dans une logique de traduction et de production d'écrivains africains puisqu'elle est, géographiquement, loin des influences de la politique coloniale française et n'est pas prise en considération par les autorités coloniales britanniques. Alain Ricard parle des profils très intéressants de Casalis et de son collègue Jacottet qui étaient tous indiqués pour être associés à une écriture officielle d' « études ethnologiques et linguistiques sur l'Afrique », mais qui furent tout simplement ignorés. Et pour cause :

Le Lesotho ne faisait pas partie de l'Empire colonial français et la mission chrétienne n'était pas la mission civilisatrice de la République. De même, alors que les études sur l'Afrique étaient menées en Afrique du Sud, et que ces travaux linguistiques et littéraires, reconnus sur place, auraient pu connaître une nouvelle légitimité, ils ont été relégués dans l'indifférence, touchés par une sorte de boycott intellectuel. Les études bantoues ont souffert de l'éducation bantoue que mit en place le régime de l'*apartheid*⁸⁵².

« Les études bantoues » menées par la Mission de Morija dans une perspective « scientifique » pour aider à une véritable promotion des Bantous, se trouvent entravées par « l'éducation bantoue » installée par l'*apartheid* qui ressortit de l'idéologie coloniale. Les autres missionnaires, ceux qui étaient membres d'Églises protestantes soutenant l'idéologie

⁸⁵² Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op.cit., p. 27-28

ségrégationniste participaient donc à cette « éducation bantoue » de manière à ne pas permettre vraiment une communication et un réel dialogue avec les autochtones sur un principe d'égalité. Ils ont préféré déployer la vocation chrétienne sur le mode de l'asymétrie et de l'exclusion qui caractérisent l'apartheid. Cependant, je pense que si les missionnaires dans leur ensemble avaient pris la question linguistique comme un enjeu déterminant dans la vocation chrétienne en l'utilisant comme un moyen d'appeler de nouveaux chrétiens africains au Christ en dehors de toute influence nationaliste et loin de toute prétention civilisationnelle de l'idéologie coloniale, la traduction allait permettre, d'une part d'interroger les pratiques pastorales missionnaires, et d'autre part de combattre surtout cette idéologie colonialiste, raciste et ségrégationniste. En effet : « traduire, c'est aussi offrir l'hospitalité. Quelques pionniers originaux ont lutté contre la mise en place d'un monde fermé, qui allait proscrire la traduction. »⁸⁵³ Pour un certain temps, les forces d'exclusion l'ont emporté sur les forces qui visaient l'accueil et la fraternité universelle. Je dis que pour un certain temps, car effectivement, un autre type de rapport de force va s'établir pour sortir de cette politique discriminatoire.

2.3.4.2 Des dynamiques « chrétiennes » pour sortir de la ségrégation pour une communauté humaine

La littérature africaine a joué un rôle très déterminant dans la mise en difficulté du colonialisme et dans la mise en lumière de son caractère à la fois inhumain et prédateur. Les indépendances africaines et le concile Vatican II renforcent les idées et les positions des défenseurs de la cause des dominés qui arrivent de plus en plus à l'établissement progressif d'un rapport de force avec le camp des dominateurs. Mieux, l'enjeu est même de sortir du clivage dominants/dominés. Je précise que pour l'Afrique du Sud indépendante mais dominion du Commonwealth, et pour de nombreux États subsahariens de la postcolonie, ce sera un long combat pour sortir les communautés civiles, politiques et religieuses de ces logiques discriminatoires. La raison fondamentale de tout cela est que la prégnance de l'idéologie coloniale avait été forte sur les imaginaires collectifs et sur les structures sociales, politiques et parfois religieuses au niveau de certaines Églises et continuait même à s'y exercer encore, en interne et à l'externe. C'est donc dire que c'est à tout un système bien établi avec d'énormes fractures sociales auquel la littérature africaine s'attaqua dès sa naissance au XX^e siècle. Et cela provoqua bien des tensions et même des problèmes à de nombreux écrivains en Afrique subsaharienne. En effet, pour Alain Ricard :

⁸⁵³ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op.cit., p. 29

La question de l'apartheid était une question continentale, celle de la domination instituée d'un groupe sur un autre. La littérature comme exercice et pratique de liberté se heurtait directement à cette conception des relations entre les hommes. Les intellectuels et les écrivains se confondaient⁸⁵⁴.

À tort ou à raison, c'est selon les contextes, le christianisme est pris à parti par plusieurs écrivains avec l'accusation que l'action missionnaire à travers les Œuvres a déculturé⁸⁵⁵ en Afrique subsaharienne pour permettre l'implantation de la culture occidentale principalement par l'école et par les centres de santé. Mais dans le même temps, il faut admettre qu'en aidant à la formation de l'élite africaine dans ses écoles et universités pour qu'elle acquière les codes nécessaires à la compréhension du fonctionnement de la nouvelle société, les missionnaires fournissaient en fait à cette *intelligentsia* les vraies ressources pour démanteler l'idéologie coloniale. Et il importe vraiment de rappeler encore cette grande complexité qui caractérise l'action missionnaire dans le contexte de la proposition de la foi chrétienne en Afrique. Le christianisme s'est retrouvé aussi en période postcoloniale dans cette même complexité de situations en étant avec certains missionnaires du côté des ségrégationnistes, et avec d'autres aux côtés des antiracistes et anticolonialistes. Dans cette lutte aussi, les faits montrent qu'il n'y a pas les « Noirs » d'un côté, et les « Blancs » de l'autre, les Français d'un côté et les Anglais de l'autre. Cette réflexion d'Alain Ricard l'exprime fort bien en évoquant le cas de Sol Plaatje, un écrivain, chrétien et défenseur acharné de la liberté et de l'égalité pour tous les hommes :

Il importe de rappeler que la tradition « libérale » qui revendiquait des droits égaux pour tous, n'était ni forcément blanche, ni seulement anglophone, mais bien installée dans la vie politique et intellectuelle des Noirs. [...] Cette histoire [celle de Sol Plaatje] appartient au patrimoine du protestantisme libéral : celui des premiers missionnaires antiesclavagistes, on dirait aujourd'hui antiracistes. On ne saurait trop exagérer l'importance de cet héritage chez ces premiers intellectuels : il leur a donné l'équipement spirituel et scientifique, mais aussi le soutien matériel et moral pour mener des combats solitaires, dont on peut dire qu'ils n'ont pris fin qu'avec les élections de 1994. La force de la société civile en Afrique du Sud, c'était d'abord la force des Églises. Elle s'exprimait aussi dans leurs luttes sur l'interprétation de la Bible⁸⁵⁶.

Cette citation met en relief les racines profondes au plan historique de la lutte pour l'égalité, la dignité et la liberté pour tous et qui transcende tout esprit de clivage. Elle exprime aussi la manière dont ces combats pour les droits humains se nourrissent les uns des autres dans une continuité sans cesse renouvelée, tant au niveau individuel que collectif. Pour le cas de l'Afrique du Sud, force est de réaliser ainsi que « la force de la société civile [...], c'était d'abord la force des Églises. » Autrement dit, les Églises sont des foyers féconds de la

⁸⁵⁴ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op.cit., p. 23

⁸⁵⁵ Parle d'un « génocide culturel » perpétré par les missionnaires et le système colonial.

⁸⁵⁶ Alain Ricard, *Le sable de Babel*, op. cit., p. 24-25

contestation d'un système d'injustice institutionnalisée qui instrumentalisait la Bible pour se justifier. Et donc à partir des Églises, s'organise la riposte appropriée pour une juste « interprétation de la Bible » et qui déconstruit les discours racistes et discriminatoires qui fondaient le colonialisme et perpétuaient le néo-colonialisme. Incontestablement, le christianisme fut et reste encore une autorité morale et religieuse qui fait pression sur des politiques pour la reconnaissance des droits élémentaires de tous ceux que l'on cherche à opprimer. Et le cas sud-africain était d'autant plus flagrant que c'est un système d'injustice qui étalait au grand jour et à l'échelle d'une nation une politique de discrimination et de haine des « autres », système politique fondé prioritairement sur la notion de « race ». J'ai déjà relevé fort judicieusement que les documents pontificaux et conciliaires du côté catholique ont non seulement fermement condamné le racisme et toute forme d'apartheid, mais souvent rappelé l'obligation pour les missionnaires d'éviter toute attitude partisane. En 1954, pendant le sommet d'Evanstone aux États-Unis, de nombreuses Églises protestantes identifient deux dangers pour la vocation chrétienne en Afrique. On a d'abord le danger du nationalisme et du chauvinisme de certains de ses membres. Ensuite, le péril que tous les contre-témoignages missionnaires font courir au message chrétien en pays de mission. En effet, lors de cette II^e assemblée du Conseil œcuménique des Églises, cette mise en garde en formulée en ces termes :

L'Église chrétienne n'échappera à la déformation de son message et à l'interprétation erronée de sa mission que par une évangélisation qui se refuse à toute identification avec un nationalisme quelconque, qu'il soit religieux ou culturel⁸⁵⁷.

Les luttes menées par les sociétés civiles africaines pour sortir des logiques de séparation et d'exclusion bénéficient donc des dynamiques chrétiennes défendues par de nombreuses Églises qui ont maintenu le sens du message évangélique de la défense des veuves, des faibles, des pauvres et des étrangers. Et dans plusieurs de ces luttes qui sont traversées par des courants nationalistes africains très forts, l'un des défis aussi est de ne pas tomber dans l'autre extrême qui consisterait à l'exclusion de ceux du camp d'en face. Dans un premier temps, le cas de l'Afrique du Sud m'a semblé pertinent pour analyser la dimension de discrimination et d'apartheid de la politique coloniale en Afrique avec des missionnaires chrétiens occidentaux qui se sont montrés fébriles voire divisés à la combattre. Son exemple dans la lutte de libération de l'apartheid qui ne débouche pas sur un règlement de compte entre les « Blancs » et les « Noirs » mais sur une réconciliation nationale me paraît également

⁸⁵⁷ Robert Delavignette, *Christianisme et colonialisme*, op.cit., p. 87.

très intéressant pour lire la longue et pénible consolidation des acquis des indépendances politiques par les autres sociétés de l'Afrique subsaharienne.

En ce qui concerne la vocation chrétienne, la dynamique de l'inculturation des catholiques du continent va accompagner officiellement après le synode de 1994, tout ce processus qui pose la conversion comme la mise en présence de personnages occidentaux et africains qui sont égaux et tous appelés par le Christ à se convertir mutuellement et continuellement avec la prise en compte de la culture de ceux qui sont appelés à la vie chrétienne. Je parle d'accompagner car bien des efforts d'intellectuels, d'écrivains, de politiques et de religieux pour la reconnaissance et la revitalisation des richesses culturelles africaines s'efforçaient déjà de mettre en lumière le sens de la palabre, de l'hospitalité et de l'humanisme de ce continent, berceau de l'humanité au service de la reconstruction du lien dans ces nouvelles sociétés. En ce qui concerne les peuples bantous, le concept de l'*Ubuntu* va fondamentalement être une réelle occasion du changement de paradigme entre l'idéologie coloniale d'*apartheid* pour une nation arc-en-ciel où la diversité est l'expression de la richesse d'une commune humanité. Au-delà de la tentation de la revanche à prendre contre les « Blancs » dans une guerre de représailles quand ils furent au pouvoir, Nelson Mandela et les autres militants de l'ANC vont plutôt privilégier l'esprit de l'*Ubuntu* que beaucoup d'observateurs étrangers vont connaître grâce à Mgr Desmond Tutu. En effet, à l'occasion surtout de la conférence nationale de dialogue entre Sud-Africains, le sens de la palabre va donner le pouvoir à la parole pour d'abord exorciser la haine, pour ensuite permettre une relecture mémorielle des traumatismes subis et pour enfin rétablir la justice en vue d'une réconciliation par le truchement de la « Commission Vérité et Réconciliation. ». Alors, qu'est-ce que l'*Ubuntu* ?

2.3.4.3 L'*Ubuntu* comme expérience d'hospitalité dans la reconnaissance de la même humanité

Le terme *Ubuntu* a une origine zouloue et xhosa. Il est formé du préfixe *ubu* et de la racine lexicale *ntu*. Sa véritable signification se trouve dans cet aphorisme traditionnel du peuple bantou : *umuntu ngumutu ngabantu* qui veut dire qu'une personne est une personne à travers les autres personnes. Autrement dit, c'est dans ma relation à l'autre que je constitue véritablement mon humanité. En partant de la dynamique de l'*ubuntu*, j'essaierai dans la présente réflexion de démontrer comment ce trait caractéristique de la sagesse et de la culture bantoues va aider la société sud-africaine à éviter la guerre civile et à s'engager dans un long processus de reconstruction d'une nation défigurée par des décennies d'*apartheid*.

En effet, même si c'est un fond culturel qui préexiste à la colonisation et à la vocation chrétienne missionnaire, l'*ubuntu* que je veux analyser ici est d'abord en contexte postcolonial la quête voire la reconquête identitaire pour les Africains qui ont subi une forme de déshumanisation dans leur rencontre avec Occidentaux. Les mots, les discours sont au cœur de la démarche cathartique pour exorciser les maux par les mots. Dans le Rapport de la Commission Vérité et Réconciliation, on a l'expression claire de cette intentionnalité : « Relever c'est soigner... Soigner notre pays... »⁸⁵⁸ Cet effort de reconstruction individuelle et collective passe donc par l'expression de tous les maux dans un esprit de réparation des torts, et engage aussi l'accord de l'hospitalité dans la société nationale à tous ceux qui s'en étaient écartés par leurs méfaits. On le sait, même si tout n'a pas été parfait dans la réalisation de cet idéal, le fait est que l'élan de l'*ubuntu* fortement promu en son temps par Desmond Tutu va conduire à une solution négociée et permettre la refondation sud-africaine avec Nelson Mandela. Incontestablement, la démarche privilégiée est celle de l'ouverture, mais surtout du dépassement de soi et des ressentiments haineux de chaque camp à l'encontre de l'autre.

En outre, l'*ubuntu* permet non seulement de dépasser la peur de l'autre et l'idéologie du chacun pour soi, mais aussi de poser les bases d'une altérité tout autre. Il postule que l'autre est la condition de mon humanité et pose clairement ainsi la réalité de la dépendance mutuelle de tous les humains et donc du partage de la même humanité. La relation à l'autre est donc primordiale tout en restant respectueuse de sa singularité.

L'*ubuntu* ouvre aussi le dialogue des langues, des cultures et des religions car il est de plus en plus indéniable dans le contexte de la mondialisation et des replis identitaires et nationalistes que la diversité fonde notre humanité qui est confronté aux mêmes périls écologiques, etc. Face donc à ces défis nouveaux, il y a un partage des responsabilités communes qui doivent tous nous caractériser et montrer qu'on porte tous le sens de l'humain.

Conclusion du chapitre 2 de la troisième partie

La vocation chrétienne en Afrique subsaharienne, surtout en ce début du XXI^e siècle, semble être devenue pour certains pasteurs sans foi ni loi « un puits de pétrole à ciel ouvert », tant est réelle la possibilité d'exploiter la misère des autres à des fins d'enrichissement personnel. Dans *Le Christ selon l'Afrique*, l'exemple du prophète Paul a servi à démontrer l'extravagance et la cupidité des ces sortes de nouveau Moïse qui s'autoproclament

⁸⁵⁸ Lire à ce sujet le Rapport de la Commission Vérité et Réconciliation, III, § 124 et suivant.

« prophète » pour soit-disant tirer les Africains de leur misère morale, spirituelle et matérielle. L'analyse des différentes facettes des difficultés de plusieurs adeptes de ces Églises a prouvé que loin d'être des victimes passives et résignées, les chrétiens de ces Églises qui fleurissent dans les quartiers défavorisés et autres bidonvilles se servent aussi de la vocation chrétienne comme un exutoire. Les enjeux de la vocation chrétienne ici dépassent rarement l'horizon des intérêts humains dans la satisfaction de besoins immédiats parfois de survie aux dépens des autres et du Bon Dieu. C'est dans ces conditions que la question de repenser l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne se pose avec acuité et urgence afin que soit appréhendée la vocation chrétienne dans des perspectives nouvelles qui soient culturelles et linguistiques. Autrement dit, le constat de toutes ces difficultés voire de cette désespérance face à l'avenir doit précisément être la raison de croire que tout est promis à de nouveaux départs grâce à des ré-crétations linguistiques et culturelles.

Conclusion de la troisième partie

L'étude des textes du corpus m'a permis dans le chapitre 1 d'analyser la vocation chrétienne en contexte de crise sociopolitique, culturelle et identitaire. Le déploiement de la vocation chrétienne dans une perspective d'inculturation a révélé aux Africains bien des difficultés inhérentes à leur situation d'aliénation culturelle et identitaire en plus de la dépendance politique et économique qui n'a nullement été levée avec les indépendances formelles au plan politique. Les enjeux de la vocation chrétienne dans un tel contexte s'avèrent d'abord pour les missionnaires et les chrétiens d'être fidèles à leur culture en reconstruisant les sens et les liens qui sont encore possibles ; ensuite, d'être critique vis-à-vis de la foi chrétienne en la dépouillant de sa gangue occidentale ; et enfin, de continuer à croire même quand tout semble compromis. Le personnage de la sœur Marie-Gertrude de *Shaba deux* milite dans ce sens, alors que l'abbé Pierre Landu dans *Entre les eaux* hésite sur la voie des armes pour une plus grande libération de l'Afrique. Dans le second chapitre, au-delà de l'instrumentalisation de la religion chrétienne la satisfaction d'envie et de besoin de survie dans une Afrique ouverte à toutes les prédatons et aux influences du monde contemporain, la nécessité de repenser l'inculturation avec de nouvelles perspectives littéraires et culturelles se pose afin de donner un souffle nouveau à l'évangélisation du XXI^e siècle.

Conclusion générale

À cette étape du présent travail dont l'objectif principal était de soumettre à une analyse littéraire rigoureuse des textes traitant de la vocation chrétienne pour tenter d'y découvrir les enjeux qui sous-tendent le déploiement de la foi chrétienne en Afrique subsaharienne de 1820 à 2022, il convient de dégager un certain nombre d'éléments de conclusion. Je me suis efforcé de réfléchir sur le sujet dont l'intitulé est : *Les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. De la bibliothèque coloniale à la littérature africaine contemporaine*. Et cet effort d'analyse a consisté à vérifier mon hypothèse de départ selon laquelle la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne comporte non pas un mais plutôt plusieurs enjeux explicites et implicites, qui varient selon les moments historiques et les personnages missionnaires. La constitution d'un corpus primaire et secondaire a consisté à retenir des ouvrages de la production littéraire du monde religieux tout comme d'écrivains extérieurs au champ missionnaire afin de pouvoir dégager et analyser les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans les limites de la période historique ciblée. L'étendue de l'investigation et l'ampleur de la tâche m'ont conduit à organiser ce travail en trois parties, et on peut en établir le bilan suivant.

Le corpus d'étude de la première partie de la thèse comporte un corpus primaire et un corpus secondaire. Le corpus primaire se compose des ouvrages suivants : *Relation d'un voyage d'exploration*, de Thomas Arbousset ; *Mes Souvenirs*, d'Eugène Casalis ; *28 ans au Congo : lettres de Mgr Augouad*, de Prosper Augouard ; *Les sauvages d'Afrique*, de Maurice Briault ; *La Guinée Supérieure et ses Missions*, de J. Teilhard de Chardin ; « La Guinée Supérieure et ses Missions », un rapport du Père Augustin Planque ; et *Le calvaire de Cosma-Benda*, de Felix Dufays. Le corpus secondaire comprend : *Le missionnaire*, de Francis Aupiais ; *Christianisme et colonialisme*, de Robert Delavignette ; *Les missionnaires catholiques et Les missionnaires protestants*, de Georges Malé ; *Journal de Francesco Borghero, 1^{er} missionnaire du Dahomey 1861-1865*, de Renzo Mandirola et d'Yves Morel ; *Le catholicisme et la Vapeur au Centre de l'Afrique*, de P. Rémy. La quasi-totalité de ces ouvrages sont écrits par les missionnaires européens, français pour la plupart, et nous renseignent sur les représentations de la littérature missionnaire sur la compréhension qu'ils ont de leurs « missions » et aussi la perception qu'ils ont des Africains qu'ils partent évangéliser. Ces écrits ressortissent de la bibliothèque coloniale et affichent clairement la christianisation, la « civilisation » et le patriotisme missionnaire comme enjeux primordiaux de la vocation chrétienne de l'époque. Dans le premier chapitre consacré à l'étude des ouvrages non-fictionnels, l'annonce de l'Évangile est non seulement dominée par la tendance

apologétique mais elle est aussi orientée par la volonté d'administrer les territoires christianisés dans la logique du prolongement d'un autre chez-soi pour le missionnaire. En direction du monde « païen », christianiser, pour les évangélistes catholiques et protestants, s'entend comme la destruction du « paganisme », des « superstitions » et autres croyances « impies ». Cependant, entre missionnaires catholiques et protestants, un autre enjeu de la vocation chrétienne réside dans le fait que chaque camp se prévaut de détenir la « vraie » doctrine, contre le camp adverse qui serait dans « l'erreur ». Mais il demeure que la préoccupation missionnaire en général est nourrie et orientée aussi par l'enjeu civilisationnel, qui justifie la pratique de la *tabula rasa* à l'encontre de toute l'organisation « sauvage » africaine, afin de permettre la transplantation du christianisme dans un écosystème qui soit à l'image du monde « civilisé » de la Métropole. De façon assumée, cette pratique d'assimilation est aussi un enjeu pour la vocation chrétienne missionnaire en Afrique subsaharienne pendant la colonisation. C'est à ce niveau que l'enjeu patriotique missionnaire prend tout son relief parfois avec du chauvinisme chez certains selon la fallacieuse idée que les affaires du Christ sont aussi celles de la France. Autrement dit, les intérêts de l'un et de l'autre sont intimement et inséparablement liés. En plus de se considérer comme la norme, « la race supérieure blanche » se sent investie de la mission de « civiliser » l'Afrique subsaharienne, de lui faire connaître la « vraie » religion. Les missionnaires occidentaux qui partagent cette vision et représentation du monde se sentent investis, eux aussi, par Dieu d'assumer cette mission humanitaire. C'est la raison pour laquelle les Œuvres missionnaires que sont principalement l'école, la santé et les œuvres de charité, seront à la fois au service de l'évangélisation et de l'enjeu humanitaire. Étant donné que tous ces enjeux évoqués forment un tout cohérent, un autre enjeu de la vocation chrétienne de type missionnaire sera de mobiliser des ressources financières et matérielles de leurs concitoyens métropolitains pour soutenir les Œuvres missionnaires censées soulager la misère du monde, qui semble constituer le « fardeau [que] l'homme blanc » s'est imposé.⁸⁵⁹ En plus de tous ces enjeux explicitement lisibles dans les représentations des écrits missionnaires, le lecteur peut aussi percevoir, dans cette littérature missionnaire, d'autres enjeux implicites. Je relève un enjeu d'amour-propre, parfois sous-tendu par la tentation de la promotion de soi pour le missionnaire, qui trahit l'orgueil de la « race supérieure » largement répandu à cette époque des missionnaires-pionniers, et qui va se perpétuer sous d'autres formes pendant la colonisation.

⁸⁵⁹ En référence à ce poème de Joseph Rudyard Kipling *The White Man's Burden* (1899), qui parle ainsi du « fardeau de l'homme blanc ».

Dans le chapitre 2 de cette première partie sur les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne, l'analyse de la fiction romanesque du *Calvaire de Cosma-Benda* de Felix Dufays a permis de retrouver quasiment les mêmes enjeux que ceux du premier chapitre. Mais, dans la mesure où la dimension de l'amour de la patrie du missionnaire et le lien de celui-ci avec la puissance colonisatrice est soigneusement évitée par l'auteur, les enjeux de christianisation et de civilisation portés par le Père Jean s'expriment différemment dans cette œuvre. Il convient d'ailleurs de relever que ce roman qui est écrit dans la première décennie du XX^e siècle mais qui sera publié tardivement en 1946 prend certainement en considération les mises en garde répétées des autorités ecclésiastiques sur les excès de ses prédécesseurs en terre de mission. Cependant, dans la mesure où ce livre de la bibliothèque coloniale est écrit pour le lectorat métropolitain, il reconduit bien des préjugés et stéréotypes missionnaires propres à cette époque. Néanmoins, ses représentations sont différentes de celles des ouvrages du premier chapitre car la logique des missionnaires-pionniers de faire table rase des réalités africaines par la déculturation a cédé la place à l'acculturation. Ce missionnaire qui semble avoir appris des erreurs de ses devanciers procède par la sélection de certaines pratiques jugées compatibles avec la « civilisation » cependant que d'autres sont jetées aux orties. Mais fondamentalement, le roman de Felix Dufays porte l'enjeu missionnaire de l'auto-évaluation d'un succès d'évangélisation à travers le personnage de Cosma-Benda. Le genre romanesque permet de concilier deux enjeux qui étaient jusque-là représentés comme antinomiques : la « civilisation » de l'évangéliste et le caractère « païen » de l'évangélisé. Il s'agit de montrer cette fois-ci à son lectorat que l'évangélisation requiert de la part du missionnaire la connaissance des coutumes tout en valorisant, par ailleurs et en même temps, le fait que certains Africains convertis, tels Cosma-Benda et ses proches sont capables de conversion et d'une vie de sainteté. Les enjeux de la vocation chrétienne dans la paroisse du Père Jean sont donc multiples. Pour le missionnaire, il est question de connaître les arcanes du fonctionnement des coutumes en matière de l'application ou de la non-application de la *vendetta*. En outre, comme missionnaire, il doit prouver qu'il est capable d'affronter l'adversité du monde « païen » en accompagnant et en conseillant Cosma-Benda, sa famille et l'ensemble des paroissiens. À travers le personnage de Cosma-Benda, l'enjeu de la vocation chrétienne est de montrer que le christianisme mène à l'adoption de mœurs moins « barbares » et moins violentes, d'une part, et, d'autre part, que son exemple de vie exerce une œuvre de conversion sur d'autres autochtones. L'enjeu implicite de la vocation chrétienne missionnaire dans cette fiction est de montrer que grâce au Père Jean, l'Afrique « païenne » se convertit, quoique péniblement, au Christ par l'intermédiaire de

certaines de ses fils qui donnent le bon exemple à imiter. Le regard critique que j'ai porté sur les enjeux de la vocation chrétienne missionnaire pendant la colonisation se trouve formidablement résumé dans cette réflexion de Jean-Paul Messina qui commentait justement l'article de Jean Alioune Diop « Occident chrétien et colonialisme culturel »⁸⁶⁰ :

Si Alioune Diop soutient que dans la problématique « colonisation / évangélisation », il n'y a pas lieu de confondre les accidents avec l'essence, - les accidents relevant ici des erreurs et de la maladresse des missionnaires, l'essence de la mission étant d'enseigner Jésus-Christ, il observe néanmoins que : « La tâche des missionnaires était de sauver la situation et rétablir les équivalences. Or, sauf de rares exceptions, les missionnaires semblent, au long des siècles, avoir confondu leur vocation de messenger et d'interprète de Dieu avec la glorification de leur propre génie »⁸⁶¹.

De toute évidence, le triptyque missionnaire « évangéliser », « civiliser » et « faire aimer la patrie du missionnaire » a comporté des enjeux pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne pendant la colonisation, enjeux qui ont fini par soulever bien des interrogations et des critiques sur ce qu'est véritablement l'esprit chrétien par rapport à de telles méthodes d'évangélisation.

La deuxième partie du présent travail comprend deux chapitres dans lesquels j'étudie les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne selon les représentations littéraires d'écrivains africains. Le corpus primaire de cette partie comporte : *L'homme qui marchait vers le soleil levant*, de Thomas Mofolo ; *Un sorcier blanc à Zangali* de René Philombe ; *Béatrice du Congo*, de Bernard B. Dadié ; *Le Pauvre Christ de Bomba*, de Mongo Beti ; *Le roi miraculé*, de Mongo Beti ; *L'harmattan*, de Sembène Ousmane Sembène Ousmane, ; et *Les dépossédés*, d'Aké Loba. Le corpus secondaire comprend : *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, de Mongo Beti ; *Île de Tempête*, de Bernard B. Dadié ; *Christianisme sans fétiche*, de Fabien Eboussi-Boulaga ; *Le vieux nègre et la médaille*, et *Une vie de boy*, de Ferdinand Oyono. À rebours des thèses des écrits missionnaires de la bibliothèque coloniale, les représentations africaines affirment l'existence d'une culture africaine et promeuvent sa défense en s'attaquant à la vocation chrétienne de type missionnaire pendant la colonisation. Autrement dit, le lecteur découvre dans de nombreuses œuvres littéraires africaines de cette période les enjeux de la vocation chrétienne à travers les critiques, les contestations et les actions de refus qui sont principalement exprimées dans les fictions en réaction à l'action missionnaire. Ainsi, du côté africain, les enjeux sont chez

⁸⁶⁰ Alioune Diop, « Occident chrétien et colonialisme culturel », *La Conscience chrétienne et les nationalismes*, Paris, Pierre Horay, 1959, (p. 226 pour la citation suivante)

⁸⁶¹ Jean-Paul Messina, « Alioune Diop, La Société africaine de culture et le concile Vatican II », *Présence Africaine*, 2007/1, N° 195-196, p. 207

plusieurs romanciers l'affirmation de l'existence d'une culture africaine, sa promotion et sa défense par la mise en accusation du personnage missionnaire et de ses méthodes pastorales.

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie, les représentations de l'apparition impromptue des missionnaires aux côtés des marchands et des colonisateurs dans plusieurs fictions interrogent l'opportunité et la nécessité même de l'évangélisation qui était loin d'être un besoin ou une attente en Afrique. Les enjeux implicites de cette écriture sont de faire percevoir au lecteur la vocation chrétienne comme une ambiguïté par rapport aux marchands et aux colonisateurs. L'objectif est de mettre ainsi en doute la neutralité et l'impartialité de l'action missionnaire qui représente une menace pour l'organisation traditionnelle. En outre, les auteurs dénoncent la collusion de l'entreprise missionnaire avec l'impérialisme colonial. C'est en cela qu'après un moment d'observation et d'interrogation sur les véritables intentions missionnaires marqué par une attitude d'indifférence et de doute vis-à-vis de la foi chrétienne, des personnages africains entre en résistance contre la vocation chrétienne missionnaire. Des stratégies d'évitement, de ruse, de déguisement sont adoptées de part et d'autre pour se protéger de la sourde violence du vis-à-vis. Quand des personnages africains plus perspicaces comme ceux de Zangali comprennent les implications des enjeux assignés à la vocation chrétienne par les missionnaires, ils entrent en conflit avec l'évangéliste. Mais, tous les personnages africains ne sont pas dans le rejet du christianisme. Fékisi le personnage principal de *L'homme qui marchait vers le soleil levant* et bien d'autres africains dans les œuvres de fiction trouvent dans la vocation chrétienne la voie de leur salut.

Dans le chapitre 2 de cette partie, j'ai analysé dans les œuvres les formes de dénonciations, de contestations et de rejet de la vocation chrétienne à travers la figure du missionnaire et de ses auxiliaires. Et dans certains cas, c'est la dimension de la vie de foi de certains chrétiens qui est tournée en dérision ou moquée. L'enjeu sous-jacent à de telles critiques et contestations est la remise en cause du parti pris de la pastorale missionnaire qui associe la « civilisation » à la condition chrétienne. Les Africains réclament d'être chrétiens sans être « civilisés ». Autrement dit, ils tiennent plus à leur culture qu'à la foi au Christ. En plus de comparer les méthodes d'évangélisation missionnaires aux pratiques coercitives de l'administration coloniale, René Philombe et Mongo Beti dénoncent singulièrement les œuvres missionnaires dans la figure du missionnaire et fustigent leur inefficacité quant aux attentes véritables des Africains. Pire, la vocation chrétienne est critiquée comme un instrument d'aliénation culturelle pour les Africains. C'est à ce titre que la vocation chrétienne pendant la colonisation est rejetée par plusieurs personnages qui disent qu'ils ne sont pas pour autant contre le christianisme. L'enjeu est par ailleurs dans la dénonciation des

incohérences et du grand écart entre l'idéal chrétien d'une religion d'amour et la réalité des souffrances infligées aux Africains par ceux de la « race » du missionnaire qui lui-même semble être du côté de la force qui opprime. Une résistance symbolique s'exprime chez Mongo Beti, chez Bernard Dadié et chez Sembène Ousmane au sujet de la langue française. Le français, en effet, qui est le vecteur de communication utilisé par le missionnaire et l'administration coloniale, est perçu comme un instrument de domination et d'aliénation. Mais un autre enjeu de la vocation chrétienne que les auteurs se sont évertués à relativiser et à minorer est l'acceptation de la foi chrétienne par certains Africains qui y trouvent réellement leur compte. Même si à dessein cela est évoqué marginalement dans les fictions du corpus dont l'objectif porte sur la défense de la culture autochtone, il demeure que la foi chrétienne s'est enracinée en Afrique et a fait inexorablement des émules dans la société, surtout parmi les femmes et les enfants. Le regard critique que je porte sur les enjeux de la vocation chrétienne selon les représentations de la littérature africaine relève les faiblesses d'un discours qui a été en réaction ; et par ce fait même, c'est une réaction conditionnée par la bibliothèque coloniale. Le propos est excessif voire idéologique chez certains romanciers qui n'ont pas su dissocier la vocation chrétienne de type missionnaire de ce qu'est le christianisme en son essence.

Dans la troisième et dernière partie, l'investigation a été menée sur les nouvelles perceptions et représentations de la vocation chrétienne et les nouveaux enjeux que cela comporte dans la littérature africaine de la période postcoloniale et postconciliaire. Les écrits sur lesquels j'ai fondé mes analyses dans le corpus primaire sont : *Entre les eaux* et *Shaba deux*, de Valentin-Yves Mudimbe ; *L'homme-dieu de Bisso*, d'Étienne Yanou et *Le Christ selon l'Afrique*, de Calixthe Beyala. Des ouvrages non-fictionnels constituent le corpus secondaire à savoir : *Discours sur le Colonialisme*, suivi de *Discours sur la Négritude*, d'Aimé Césaire et *Les corps glorieux des mots et des êtres*, de Valentin-Yves Mudimbe. L'analyse des enjeux de la vocation chrétienne dans ces textes s'est articulée autour de trois chapitres.

Dans le premier chapitre de cette troisième partie, l'étude de la vocation chrétienne en contexte de crise et dans une perspective de conversion véritable a révélé plusieurs approches dans les fictions du corpus, approches qui démontrent que l'enjeu d'assomption de la foi chrétienne en tant qu'Africain dans une perspective d'inculturation révèle un personnage en crise identitaire, idéologique, culturelle, spirituel, politique, etc. En somme, un être aliéné en quête de ses racines et de lui-même, égaré dans la nouvelle société héritée de la colonisation et que le système néocolonial continue à perpétuer et à amplifier. Dans *Le Christ selon*

l'Afrique, les personnages de Calixthe Beyala s'accrochent à la foi chrétienne dans des réflexes fétichistes et magiques dans l'espoir d'améliorer leur vie de misère sous la direction de « prophètes » qui ne songent qu'à s'enrichir aux dépens de leurs adeptes. Pour les détracteurs de la vocation chrétienne, le christianisme est une part essentielle du problème et ils voient dans les pratiques chrétiennes des actes de désespoir de naufragés d'une mésaventure religieuse qui sont prêts à tout pour assurer leur survie. Dans ce roman, autour de la thématique de la vocation chrétienne, l'autrice semble avoir opté pour une critique de la colonisation, de la néo-colonisation, de la mondialisation et de certaines méthodes d'évangélisation chrétiennes qui continuent à saper le tissu social et culturel africain. J'ai montré par mes analyses que l'enjeu de la vocation chrétienne dans cette écriture romanesque est de représenter la pratique chrétienne comme un exutoire pour les adeptes, et une entreprise d'enrichissement pour les « prophètes » de ces Églises-champignons. Dans *L'homme-dieu de Bisso*, les deux enjeux de la vocation chrétienne sont de montrer respectivement l'inefficacité des méthodes apologétiques missionnaires fondées sur la déculturation, et la nécessité de recourir à la foi chrétienne en tant qu'Africain dans une dynamique d'inculturation, pour sauver un continent dont les assises organisationnelles dysfonctionnent et se délitent du fait de la cupidité des « coutumiers », atteints eux aussi par la crise. Pour les chrétiens de tous bords dans cette œuvre, l'enjeu demeure une affirmation de soi en tant qu'Africain, malgré toutes les tensions vécues au niveau individuel et collectif entre l'héritage ancestral et les exigences chrétiennes. Quant aux œuvres de fictions de Valentin-Yves Mudimbe, j'ai montré que plusieurs enjeux sous-tendent les représentations de la vocation chrétienne dans son écriture romanesque. Dans *Shaba deux*, l'enjeu de la vocation chrétienne de Sœur Marie-Gertrude est de rester fidèle à son vœu de consacrée, jusque dans la mort, après avoir livré un combat intérieur. Et le lecteur est également témoin du fait que ces multiples conflictualités émanent de son entourage immédiat. L'abbé Pierre Landu, le personnage principal d'*Entre les eaux*, prolonge cet enjeu de la vocation chrétienne comme expérience de conflit intérieur et extérieur. À la différence de la religieuse, ce religieux est tenté par la voie des armes pour sortir les Africains des systèmes de domination et d'aliénation qui les enserrent et empêchent leur indépendance économique, politique, religieuse et culturelle. À travers les expériences successives du personnage de Pierre Landu, j'ai expliqué les procédés par lesquels le lecteur est amené à découvrir dans l'œuvre la vocation chrétienne comme un enjeu d'errance et une quête d'une « vie-autre », loin de toute fixité et de tout immobilisme.

Le second chapitre de cette partie a analysé d'abord la mise à l'épreuve de la vocation chrétienne dans les pratiques de certains prophètes et de certains chrétiens écartelés entre la

quête du ciel et la satisfaction des besoins du quotidien. Dans *Le Christ selon l'Afrique* de Calixthe Beyala, la vocation chrétienne est ainsi instrumentalisée par les « prophètes » et leurs ouailles des nouvelles Églises. La réflexion s'est ensuite portée sur le fait qu'en ce début de XXI^e siècle, les enjeux de la vocation chrétienne seront sans doute de devoir ré-crée de nouvelles représentations et dynamiques de vie grâce aux ressources culturelles et linguistiques.

Au terme d'une telle démarche analytique des enjeux de la vocation chrétienne en terre africaine que je me suis employé à appréhender dans leurs complexités et diversités, il peut subsister chez certains la tentation de jeter des anathèmes aux uns et des formuler des satisfécits ou des félicitations aux autres. Cela n'a pas fait partie des objectifs de l'investigation que j'ai menée dans les trois parties de cette réflexion dont les éléments d'argumentation ont été essentiellement extraits des textes d'un conséquent corpus d'ouvrages. L'un des objectifs de ce travail était de justifier la pertinence et la justesse des hypothèses de travail formulées et annoncées dès l'introduction générale de cette thèse. Je pense avoir atteint cet objectif en débusquant d'abord dans les textes littéraires les différents enjeux et en les analysant ensuite de façon rigoureuse dans le but de démontrer la complexité et la diversité du fait religieux chrétien en Afrique subsaharienne. Selon les personnages missionnaires et également selon les époques, le missionnaire d'hier et d'aujourd'hui est représenté dans les textes littéraires comme un personnage dense et riche ; parfois lisse, parfois transgressif, et tout cela en fonction souvent des diverses tâches qu'il assume dans l'Église et dans la vie sociale. La réflexion menée a été faite de manière à rendre apparent aussi le fait que les enjeux de la vocation chrétienne changent selon les époques et selon les personnages missionnaires. Une telle démonstration visait à prouver que la vocation chrétienne est une réalité dynamique qui transcende toute catégorisation simpliste et hâtive que les hommes peuvent être tentés de faire en fonction du paradigme dominant de leur époque.

La méthodologie employée a d'abord consisté à mener des analyses textuelles dans une perspective diachronique et synchronique afin de rendre apparente et lisible la perméabilité des acteurs chrétiens aux influences de leur temps dans l'annonce de la foi. Selon Michel de Certeau : « personne ne parle de nulle part ». Tout discours est donc un discours en contexte, c'est-à-dire, historiquement et culturellement connoté. En adoptant la notion foucauldienne de « régime de vérité », et la notion de paradigme dominant propre à chaque époque, j'ai essayé de montrer comment cela exerçait des influences sur les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. C'est ainsi que j'ai tenté d'établir que les

enjeux de la vocation chrétienne dans les écrits de la bibliothèque coloniale sont différents de ceux de la littérature africaine de l'époque coloniale. Dans la période postcoloniale et postconciliaire, les enjeux de l'appel des Africains à devenir chrétiens sont aussi différents des deux moments historiques susmentionnés. En cela, un recours conséquent et constant a été fait aux textes littéraires du corpus primaire et secondaire. Quand il le fallait, j'ai élargi la perspective en recourant également aux ouvrages critiques afin de confirmer la justesse de mes assertions et de corroborer mes hypothèses. L'ancrage historique de ma réflexion a permis une mise en contexte systématique de mes analyses en faisant jouer l'aspect culturel comme le fil conducteur qui traverse mon travail de part en part. Pour Michel Foucault en effet, histoire et culture sont très complémentaires :

Même lorsqu'elles évitent toute référence à l'histoire, les sciences humaines [...] ne font que mettre en rapport un épisode culturel avec un autre (celui auquel elles s'appliquent comme à leur objet, et celui où elles s'enracinent quant à leur existence)⁸⁶².

Cela s'est vérifié dans la réflexion que j'ai menée sur les enjeux de la vocation chrétienne. En considération de toutes ces analyses et réflexions, je veux conclure mon propos en ouvrant la vocation chrétienne aux défis sécuritaires et de cohésion social en Afrique subsaharienne face à la montée des extrémismes islamiques sous forme de djihadisme et de terrorisme, voire de grand banditisme, instrumentalisés de plus en plus dans les jeux d'influence géopolitiques par les États les plus puissants. Dans mon corpus d'étude comme dans bien des fictions de la littérature africaine, cette crainte de l'islamisme radical ne constitue pas encore, à mon sens, une grande crainte qui nécessiterait une production romanesque très notoire et conséquente, quantitativement. Et c'est à dessein que l'islam n'a pas constitué vraiment un sujet majeur dans la réflexion menée dans le présent travail. Dans l'actualité, on peut noter d'ailleurs qu'il existe un réel décalage entre l'écho médiatique de ces questions sécuritaires et les réelles préoccupations quotidiennes des Africains, que l'on trouve dans les représentations fictionnelles. Mais ces questions deviendront certainement de plus en plus prégnantes et préoccupantes dans l'Afrique émergente du XXI^e siècle où les religions devront se garder d'invoquer Dieu en tout temps et à tout propos pour expliquer ou justifier tout. La réflexion sur les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne, de la bibliothèque coloniale à la littérature africaine contemporaine semble nous suggérer que toute religion est une arme redoutable à double tranchant que l'on peut utiliser pour créer le chaos avec les meilleures intentions humaines au prétexte d'être « missionné » par Dieu pour le faire.

⁸⁶² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 383

Annexes

I. Extraits de documents

1. Sur l'activité missionnaire après Vatican I

« Ceux [les missionnaires] qui seront envoyés vers les diverses nations, doivent être comme de bons ministres du Christ nourris « des enseignements de la foi et de la bonne doctrine » (1 Tm 4, 6) [...] C'est pourquoi tous les missionnaires- prêtres, frères, sœurs, laïcs- doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition, afin d'être à la hauteur des exigences de leur future tâche. Dès le début déjà, leur formation doctrinale doit être organisée de telle manière qu'elle embrasse l'universalité de l'Église et de la diversité des peuples [...] afin qu'ils aient une connaissance générale des peuples, des cultures, des religions, tournées non seulement vers le passé, mais aussi vers le présent. Quiconque en effet doit aborder un autre peuple, doit tenir en estime son patrimoine, ses langues, ses mœurs. » *Ad Gentes* 26.

2. Sur le rapport de l'Église par rapport aux cultures

« Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu. » (1 Jn 4, 8). Par là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent. L'Église réproouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation dont sont victimes des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur condition ou de leur religion. » *Nostra Aetate* 5

3. Sur l'inculturation dans le monde contemporain

« L'inculturation signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines. Les missionnaires originaires d'autres Églises et d'autres pays doivent s'insérer dans le moule socio-culturel de ceux vers lesquels ils sont envoyés en surmontant les conditionnements de leurs milieux d'origines. C'est ainsi qu'ils doivent apprendre la langue de la région où ils travaillent, connaître les expressions les plus significatives de la culture des habitants, en en découvrant les valeurs par l'expérience directe, c'est seulement grâce à cette connaissance qu'ils pourront livrer aux peuples d'une manière crédible et fructueuse la connaissance du mystère caché. Il ne s'agit certes pas pour eux de renoncer à leur identité culturelle mais de comprendre et d'apprécier, de promouvoir et d'évangéliser celle du milieu où ils travaillent et donc d'être en mesure de communiquer réellement avec lui en adoptant un style de vie qui soit un signe de leur témoignage évangélique et de leur solidarité avec les gens. Les communautés ecclésiales en formation, inspirées par l'évangile, pourront exprimer progressivement leur expérience chrétienne d'une manière originale dans la ligne de leurs traditions culturelles, à condition de demeurer en harmonie avec les exigences objectives de la

foi proprement dite. Dans ce but, spécialement en ce qui concerne les domaines les plus délicats de l'inculturation, les Églises particulières d'un même territoire doivent travailler en communion les unes avec les autres avec toute l'Église convaincues que seule une attention à l'Église universelle et aux Églises particulières les rendra capable de traduire les trésors de la foi dans la légitime variété de ses expressions. » *Redemptoris Missio*, 53

II. Photographie



Photo prise à Abidjan au domicile du grand écrivain Bernard Binlin Dadié, alors centenaire, après une séance de travail sur sa pièce de théâtre *Béatrice du Congo* et sur sa carrière d'écrivain. Voyage d'étude effectué du 30 janvier au 1^{er} février 2017

INDEX DES AUTEURS CITES

ACHEBE, Chinua, 282, 292, 445, 446
ANANOU, David, 304, 384, 446
ARBOUSSET, Thomas, 10, 15, 21, 32, 37, 38, 39, 55, 56, 57, 62, 63, 69, 80, 84, 89, 183, 425, 442, 443
AUGÉ, Marc, 409, 443
AUGOUARD, Prosper, 10, 15, 37, 41, 42, 45, 50, 53, 56, 59, 63, 64, 65, 67, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 93, 99, 101, 102, 425, 442
AUPIAIS, Francis, 15, 77, 95, 96, 170, 171, 239, 410, 425, 442, 443
BETI, Mongo, 10, 14, 15, 17, 179, 251, 252, 253, 254, 260, 261, 266, 271, 272, 273, 275, 276, 278, 280, 281, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 301, 302, 343, 344, 348, 353, 383, 384, 401, 410, 428, 429, 430, 445, 446, 447, 448, 451, 452
BEYALA, Calixthe, 10, 11, 308, 309, 316, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 412, 430, 431, 432, 448
BOTO, Eza, 251, 270, 271, 296, 297
BRIAULT, Maurice, 10, 15, 37, 41, 42, 43, 45, 49, 54, 56, 63, 64, 68, 69, 74, 95, 109, 110, 144, 173, 237, 271, 272, 398, 425, 442, 443
CASALIS, Eugène, 10, 15, 21, 32, 37, 38, 40, 41, 45, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 69, 72, 80, 82, 84, 102, 183, 303, 304, 398, 418, 425, 442, 443
CÉSAIRE, Aimé, 317, 327, 328, 330, 408, 430, 448
DADIÉ, Binlin, Bernard, 10, 179, 181, 186, 190, 214, 242, 245, 247, 255, 256, 263, 267, 277, 283, 285, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 296, 300, 301, 315, 343, 344, 428, 430, 437, 445, 449
DE CHARDIN, Teilhard, J., 10, 15, 37, 43, 44, 45, 54, 60, 69, 76, 83, 86, 92, 93, 425, 442
DE MARION-BRÉSILLAC, Melchior, 33, 43
DELAVIGNETTE, Robert, 7, 108, 110, 421, 442, 443
DIOP, Jean, Alioune, 302, 303, 317, 376, 428, 447, 451
DUFAYS, Félix, 10, 15, 36, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 189, 208, 425
EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, 237, 238, 428, 445
ELA, Jean-Marc, 9, 449, 450, 451
FANON, Frantz, 261, 405, 446
FOUCAULT, Michel, 20, 21, 433, 443
GARNIER, Xavier, 1, 2, 8, 223, 388, 450, 452
GOYAU, Georges, 443
HALEN, Pierre, 114, 169, 352, 353, 443, 447, 452
KAVWAHIREHI, Kasereka, 7, 450, 451
LAVERDIERE, Lucien, 14, 87, 89, 90, 95, 98, 103, 104, 106, 236, 240, 252, 280, 284, 287, 297, 299, 300, 301, 302, 447
LAVIGERIE, Charles, 15, 33, 90, 114, 116, 117, 142, 442, 443, 444
LEROUX, Pierre, 8, 452
LIBERMANN, François, Paul-Marie, 33, 41, 42, 236, 237
LOBA, Aké, 10, 14, 15, 179, 181, 185, 186, 190, 191, 205, 237, 242, 245, 249, 250, 257, 258, 259, 265, 266, 269, 274, 277, 296, 302, 348, 428, 445, 446, 449
MALÉ, Georges, 69, 95, 99, 425, 442
MANGEON, Anthony, 1, 2, 8, 19, 65, 330, 444, 450, 451, 452
MBEMBE, Achille, 450, 451
MESSINA, Jean-Paul, 411, 428, 450
MOFOLO, Thomas, 10, 11, 15, 179, 181, 182, 183, 445, 446
MUDIMBE, Valentin-Yves, 10, 11, 19, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 321, 322, 323, 339, 340, 341, 342, 343, 348, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 385, 386, 391, 392, 393, 400, 402, 405, 406, 430, 431, 448, 449, 450, 451, 452

OYONO, Ferdinand, 255, 261, 262, 263, 274, 383, 428, 445, 446, 447
PARAVY, Florence, 114, 169, 447, 450
PHILOMBE, René, 10, 17, 179, 181, 184, 185, 188, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 242, 245, 248,
249, 261, 268, 269, 270, 272, 288, 289, 296, 348, 384, 401, 428, 429, 445, 452
PLANQUE, Augustin, 10, 37, 43, 44, 53, 80, 93, 425, 442
PRUDHOMME, Claude, 29, 31, 32, 444
RÉMY, P., 89, 101, 425, 442
RICARD, Alain, 12, 13, 182, 183, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 444
RIESZ, Janes, 273
SEMBENE, Ousmane, 10, 17, 179, 247, 263, 264, 268, 296, 298, 301, 306, 400, 401, 404, 428, 430, 445
SENGHOR, Sédar, Léopold, 316, 376, 446, 447
TEMPELS, Placide, 171, 358, 359
TSHIBOLA KALENGAYI, Bibiane, 447
YANOU, Étienne, 10, 11, 308, 309, 313, 320, 325, 327, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357,
358, 359, 382, 383, 401, 402, 430, 448

INDEX THÉMATIQUE

- Acculturation, 36, 161, 164, 174, 176, 177, 236, 238, 301, 319, 404, 427
- Africanité, 18, 164, 296, 301, 359, 375
- Afrique subsaharienne, 1, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 32, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 44, 49, 58, 64, 66, 73, 74, 78, 80, 86, 87, 88, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 111, 112, 158, 164, 166, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 180, 181, 187, 189, 193, 211, 214, 219, 235, 241, 243, 245, 247, 256, 280, 281, 291, 293, 299, 301, 305, 307, 308, 309, 316, 323, 336, 355, 360, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 384, 388, 389, 390, 391, 401, 403, 405, 410, 411, 416, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 432, 433, 463
- Assimilation, 16, 273, 322, 364, 416, 426, 446, 450
- Bibliothèque coloniale, 1, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 35, 36, 64, 65, 66, 103, 161, 162, 166, 170, 177, 179, 189, 237, 240, 281, 300, 301, 302, 306, 384, 398, 399, 425, 427, 428, 430, 433, 441, 443, 463
- Civilisation, 16, 20, 22, 35, 42, 54, 66, 67, 68, 74, 75, 77, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 165, 167, 170, 171, 174, 176, 181, 190, 192, 195, 196, 199, 200, 203, 204, 205, 209, 210, 213, 218, 236, 238, 239, 240, 241, 250, 258, 273, 275, 279, 281, 287, 293, 295, 301, 302, 321, 323, 336, 347, 353, 374, 399, 407, 408, 413, 425, 427, 429, 463
- Clergé autochtones, 172, 173
- Colonialisme/ Colonisation, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 20, 22, 23, 29, 30, 31, 32, 33, 66, 93, 94, 101, 102, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 171, 173, 174, 176, 179, 181, 187, 206, 211, 219, 236, 239, 240, 242, 246, 251, 263, 265, 267, 273, 284, 289, 302, 303, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 343, 363, 379, 384, 399, 405, 407, 408, 412, 416, 417, 419, 421, 423, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 441, 443, 446, 447, 448, 450, 463
- Conversion, 4, 6, 14, 18, 19, 22, 23, 26, 28, 30, 31, 36, 41, 44, 45, 47, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 75, 76, 78, 81, 87, 91, 99, 102, 105, 108, 113, 115, 121, 124, 130, 135, 141, 147, 148, 149, 151, 156, 157, 158, 160, 164, 175, 176, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 197, 198, 199, 202, 204, 211, 216, 221, 230, 240, 241, 242, 244, 245, 249, 254, 256, 260, 264, 265, 269, 273, 282, 286, 287, 292, 296, 304, 309, 322, 326, 337, 352, 374, 387, 391, 400, 402, 408, 415, 422, 427, 430, 442, 448
- Culture africaine, 17, 22, 101, 162, 163, 164, 174, 237, 242, 247, 248, 265, 267, 279, 280, 281, 287, 291, 293, 295, 296, 300, 301, 302, 305, 346, 353, 376, 403, 407, 408, 428, 429, 463
- Domination, 9, 17, 30, 66, 67, 73, 74, 82, 179, 186, 188, 242, 253, 277, 281, 282, 284, 291, 295, 296, 298, 299, 313, 318, 326, 330, 353, 360, 361, 364, 365, 374, 389, 409, 410, 417, 420, 430, 431
- Églises-champignons, 349, 380, 381, 390, 431
- Européanisation, 203, 205, 206
- Histoire, 4, 5, 7, 9, 12, 14, 15, 19, 21, 22, 27, 28, 36, 60, 61, 62, 68, 70, 71, 72, 90, 97, 103, 114, 115, 118, 147, 156, 165, 170, 185, 187, 210, 214, 243, 244, 248, 258, 262, 263, 276, 301, 303, 310, 313, 318, 321, 323, 324, 325, 326, 330, 334, 342, 351, 358, 360, 390, 393, 395, 397, 403, 404, 408, 420, 433, 443, 446, 449, 451
- Inculturation, 18, 23, 301, 307, 308, 323, 345, 352, 353, 355, 356, 359, 365, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 408, 410, 411, 413, 415, 416, 422, 424, 430, 431, 434, 435, 450
- Islam, 102, 298, 305, 378, 433
- Littérature africaine, 1, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 179, 236, 243, 249, 263, 267, 273, 299, 301, 304, 306, 308, 310, 334, 384, 399, 404, 408, 419, 425, 430, 433, 443, 444, 446, 447, 463
- Missionnaires/Missions, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 152, 153, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 353, 355, 361, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 398, 399, 403, 405, 406, 408, 410, 411, 413, 414, 417, 418, 419, 420, 421, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 434, 441, 442, 443, 451, 463
- Nègres/ Négritude, 13, 16, 29, 35, 36, 45, 65, 67, 68, 77, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 103, 105, 112, 169, 176, 218, 219, 236, 237, 261, 283, 299, 303, 304, 306, 329, 330, 338, 347, 375, 376, 377, 393, 404, 405, 408, 430, 446, 447, 450
- Paganisme, 17, 35, 75, 77, 79, 89, 97, 98, 101, 102, 104, 111, 120, 121, 122, 161, 162, 163, 164, 170, 171, 176, 185, 194, 210, 226, 228, 230, 235, 237, 238, 241, 246, 247, 250, 265, 275, 277, 279, 301, 302, 350, 373, 408, 409, 426, 442

Pasteurs, 18, 39, 52, 59, 60, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 88, 96, 146, 172, 173, 182, 183, 198, 212, 304, 308, 333, 347, 349, 350, 355, 356, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 423

Paternalisme, 99, 162, 209

Prophète, 24, 25, 27, 46, 63, 151, 200, 308, 326, 347, 349, 380, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 394, 395, 423, 424, 431, 432

Racisme, 284, 312, 318, 322, 364, 416, 421, 443, 450

Religion traditionnelle, 163, 210, 288, 293, 321, 337, 338, 401

Vocation chrétienne, 1, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 49, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 135, 136, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 232, 233, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 273, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 316, 317, 319, 323, 324, 331, 333, 334, 336, 339, 340, 343, 345, 351, 352, 353, 355, 358, 359, 361, 365, 372, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 463

BIBLIOGRAPHIE

Première partie : les ouvrages de la bibliothèque coloniale

I. Corpus primaire

1. Œuvre fictionnelle

DUFAYS, Felix, (Père) *Le calvaire de Cosma-Benda*, Merxem-Anvers, Éditions Mimosa, coll. « Lavigerie », 1946, 250 p.

2. Ouvrages non-fictionnels

ARBOUSSET, Thomas, *Relations d'un voyage d'exploration*, St Ouen, Les Éditions Chapitre.com, Gallica, BnF, Première édition 1842, 620 p.

AUGOUARD, Prosper, *28 années au Congo : lettres de Mgr Augouard*, Poitiers, Hachette Livre, BnF, Gallica, Première édition, 1905, 533 p.

BRIAULT, Maurice, *Les sauvages d'Afrique*, Paris, Édition Payot, Paris, 1943, 311 p.

CASALIS, Eugène, *Mes Souvenirs*, Paris, Coll. « Jubilé centenaire de la mission du Lessouto 1833-1933 », 6^{ème} édition, (non daté), 358 p.

PLANQUE, Augustin, « La Guinée Supérieure et ses Missions » Rapport de M. l'abbé Planque, Supérieur des Missions africaines au Congrès des Catholique du Nord et du Pas-de-Calais, à Lille, du 17 au 22 novembre 1885.

TEILHARD DE CHARDIN, J., *La Guinée Supérieure et ses Missions*, Tours, Éditeur Cattier Alfred, 1889, 237 p.

II. Corpus secondaire et autres ouvrages en lien avec le sujet

1. Le corpus secondaire

AUPIAIS, Francis, (Le Père), *Le missionnaire*, (Approbation du Père Maurice Slattery. Préface de Mgr A. Boucher), Paris, Éditions Larose, coll. « Vies coloniales », 1938, 171 p.

Larose, 1938, 172, p.

DELAVIGNETTE, Robert, *Christianisme et colonialisme*, Paris, Arthème Fayard, coll. « Je sais, je crois ». 1960, 128 p.

MALÉ, Georges, *Les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants*, Paris, réimpression de l'édition de 1864, éditeur à cette époque Jacques Lecoffre, 346 p.

MANDIROLA, Renzo, MOREL, Yves, *Journal de Francesco Borghero, 1^{er} missionnaire du Dahomey 1861-1865*, Paris, Éditions Karthala, 1997, 296 p.

RÉMY, P., c. s. s. p., *Le catholicisme et la Vapeur au Centre del'Afrique*, Poitiers, « Courrier de la Vienne », 1901

2. Les autres ouvrages missionnaires en lien avec le sujet

ARBOUSSET, Thomas, *Voyage d'exploration aux Montagnes Bleues*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1^{ère} édition 1842, réédition 1932, 253 p.

BRIAULT, Maurice, *Récits de la Vérandah*, Paris, Bloud et Gay, 1939

BRIAULT, Maurice, *Sous le zéro équatorial*, Paris, Bloud et Gay, 1928

CASALIS, Eugène, *Les Bassoutos*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1^{ère} édition 1859, deuxième édition 1860, réédition 1930, 429 p.

DELAVIGNETTE, Robert, *Birama*, Paris, Gallimard, 1955, 171 p.

III. Ouvrages critiques et théoriques

ALLIER Raoul, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, Payot, 1925, T.1, 595 p.

ALLIER, Raoul, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris, Payot, T.2, 509 p.

ALLIER, Raoul, *Le non civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?*, Paris, Payot, 1927, 317 p.

AUBIN, Paul, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris : Beauchesne, 1963.

AUGE, Marc, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982, 336 p.

AUPIAIS, Francis, *Les Noirs, leurs aspirations, leur avenir*, Lille, Éditions Univers, 1945.

BRIAULT Maurice (Le Père) et alii, *Le clergé indigène de l'Empire français*, Paris, Bloud et Gay, Tome II, 1943, 32 p.

CHATEAUBRIAND, François-René (de), *Génie du christianisme*, Paris, Éditeur Migneret, 1802.

DURAND, Jean-François, *Regards sur les littératures coloniales. Afrique francophone : Découvertes*. T.I, Paris, L'Harmattan, 1999.

DURAND, Jean-François, *Regards sur les littératures coloniales. Afrique francophone : Approfondissements*. T.II, Paris, L'Harmattan, 1999.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1988*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, 1707 p.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Éditions Quarto. Gallimard, 2001, 1735 p.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

GOYAU, Georges, *À la conquête du monde païen*, Tours, Maison Mame, 1935, 169 p.

GOYAU, Georges, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, T.II, Paris, Plon, 1948

GOYAU, Georges, *Le Cardinal Lavigerie. . Un grand missionnaire*, Paris, Éditions Plon, 1932, 271 p.

HALEN, Pierre, éd., *Approches du roman et du théâtre missionnaires*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt a.M., New York, Oxford, Wien : Peter Lang, Coll. Recherches en Littérature et spiritualité, no 11, 2006, 206 p.

- LE ROY, Alexandre, (Mgr), *La religion des primitifs*, Paris, Beauchesne, 1909, 518 p.
- LESOURD, Paul, *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, 263 p.
- LEUSSE Hubert (de), *Afrique et Occident, heurts et malheurs d'une rencontre Les romanciers du pays noir*, Paris, éd. l'Orante, 1971, 303 p.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, et MOUSSA, Sarga, (dir.) *Dialogues interculturels à l'époque coloniale et post coloniale*, Paris, Éditions Kimé, 2019, 406 p.
- MANGEON, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque Coloniale à Barack Obama*, Cabris, Éditions Sulliver, 2010, 301 p.
- MÉJAN, François, *Le Vatican contre la France d'Outre-Mer ?*, Paris, Librairie Fischbacher, 1957, 248 p.
- MERLE, Marcel, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Imprimerie à la Ferté-Bernard, 1967
- PICCIOLA André – *Missionnaires en Afrique. L'Afrique occidentale 1840-1940, (L'aventure coloniale de la France)*, Paris, éd. Denoël, coll. « Destin croisés », 1987, 292 p.
- PRUDHOMME, Claude, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 2004, 172 p.
- RICARD, Alain, *Le sable de Babel*, Paris, CNRS Éditions, 2011, 447 p.
- RIEZ, Janos, *De la littérature Coloniale à la littérature africaine*, Paris, Éditions KARTHALA, 2007, 424 p.
- SÉDÈS, Jean-Marie, *Le clergé indigène de l'Empire français : Afrique occidentale*, Tome I, (Avant-propos de Mgr H. Chappouliè), Paris, Bloud et Gay, s.d., 1942, 48 p.
- SÉDÈS, Jean-Marie, *Le racisme en Afrique. Problème de la Colonisation et des Missions*, (Préface de Georges Hardu), Paris, Sorlot, 1940, 64 p.

IV. Articles et revues

- ALBERIGO, Giuseppe, « Chrétienté et culture dans l'histoire de l'Église » *Église et histoire de l'Église en Afrique*, Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988, édités par Giuseppe Ruggieri, Paris, Beauchesne, 1988.
- BAUDRILLARD, Alfred (Mgr), « Le cardinal Lavignerie, apôtre de l'Évangile », (Discours prononcé à la cathédrale de Bayonne le 15 décembre 1925, *Revue d'histoire des Missions*, Paris, éd. SPES, Tome III, 1926, p. 7-29.
- Guillet, Jacques, « vocation », *Vocabulaire de Théologie biblique*, Xavier Léon-Dufour (dir.), Paris, Cerf, sixième édition, 1988, col. 1373-1375.

V. Filmographie et sitographie

- DECAUX, Alain, *La France au temps des colonies*, <https://www.youtube.com/watch?v=HrBaxn-wO9I>
- France 5, films documentaires, *L'Empire britannique en couleurs : le temps des colonies T.1* <https://www.youtube.com/watch?v=Y0FpLmXc5x8>
- France 5, film documentaire, *L'Empire britannique en couleurs : le vent du changement T.2* <https://www.youtube.com/watch?v=QHGFrdqfZuc>

France 5, film documentaire, *L'Empire britannique en couleurs : un lourd héritage* T.3, https://www.youtube.com/watch?v=Rw6ct4Db_dk

Deuxième partie : la littérature africaine à la période coloniale

I. Corpus primaire

1. Les romans

BETI, Mongo, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1976, 349 p.

BETI, Mongo, *Le roi miraculé*, Rouen : éditions des Peuples noirs, 2016, 203 p.

LOBA, Aké, *Les dépossédés*, Paris, Éditions de la Francité, 1973, 228 p.

MOFOLO, Thomas, *L'homme qui marchait vers le soleil levant* [*Moeti Oa Bochabela*, 1907], traduction du Sesoutho de Paul Ellenberger, Bordeaux : Confluences, 2003, Coll "Traversées de l'Afrique", 156 p.

PHILOMBE, René, *Un sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé, Éditions Clé, 1969, 294 p.

SEMBENE, Ousmane, *L'harmattan*, Paris, Présence Africaine, 1980, 311 p.

2. Pièce de théâtre

DADIÉ, Bernard Bilin, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970, 147 p.

II. Corpus secondaire et autres œuvres en lien avec le sujet

1. Les œuvres du corpus secondaire

Les œuvres de fiction

BETI, Mongo, *La ruine presque cocasse d'un polichinelle*, Paris, Éditions des Peuples Noirs, 1979 ; 320 p.

DADIÉ, Bernard Binlin, *Île de Tempête*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1973, 157 p.

OYONO, Ferdinand, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Club Afrique Loisirs/ Julliard, 1956, 187 p.

OYONO, Ferdinand, *Une vie de boy*, Paris, Julliard, 1970, première éditions en 1956, réédition en 1977, 185 p.

L'ouvrage non-fictionnel

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence Africaine, 1981, 219 p.

2. Les œuvres de fiction en lien avec le sujet

Les fictions :

ACHEBE, Chinua , *La flèche de Dieu*, Paris, Présence Africaine, 2000

ACHEBE, Chinua , *Le malaise*, Paris, Présence Africaine, 1974

- ACHEBE, Chinua , *Le monde s'effondre*, roman traduit par Michel Ligny, Paris, Présence Africaine, 2000, 254 p.
- ACHEBE, Chinua , *Tout s'effondre*, roman traduit de l'anglais par Pierre Girard, Paris, Acte Sud, 2016, 224 p.
- ANANOU, David , *Le fils du fétiche*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1955, 198 p.
- BETI, Mongo, *Mission terminée*, Paris : Présence Africaine, 1957, 254 p.
- BETI, Mongo, *Perpétue ou l'habitude du malheur*, Paris, Buchet/Chastel, 1974, 303 p.
- BETI, Mongo, *Remember Rubben*, Paris, 1^{ère} édition chez Union Générale d'Éditions en 1974, l'Harmattan, 1982, 313 p.
- BHELY-QUENUM, O., *Le chant du lac*, Paris, Présence Africaine, 1^{ère} édition en 1966, réédition en 2001, 159 p.
- BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, Paris, Présence Africaine, 1^{ère} édition 1960, 250 p.
- BONI, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine, 1962, 256 p.
- DONGALA, Emmanuel, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Albin Michel. 1973, 396 p.
- FANON, Frantz, *Peaux noires, masques blanc*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, 225 p.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1975, 232 p.
- FANTOURÉ, Alioum, *Le cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 2001, 313 p.
- KANE, Cheikh, Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, Coll. « 10/18 », 1961, 192 p.
- KONATÉ, Moussa, *Le prix de l'âme*, Paris, Présence Africaine, 1981, 151 p.
- KONATÉ, Moussa, *Une aube incertaine*, Paris, Présence Africaine, 1985,
- KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, 196
- KOUROUMA, Ahmadou, *Monnè outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, 277 p.
- LAYE, Camara, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1957, 221 p.
- LOBA, Aké, *Kocoumbo, l'étudiant noir*, Paris, 1^{ère} édition en 1960, Flammarion, réédition en 1980, 270p.
- MOFOLO, Thomas, *Chaka*, traduit par Victor Ellenberger, préface de J.M.G Le Clézio, coll. L'Imaginaire, Paris, Gallimard, 1940 pour la traduction française, 334 p..
- NGAL, Georges, *Giambatista Viko ou Le viol du discours africain*, Paris, 3^{ème} édition l'Harmattan, 2003, 127 p.
- OULOLOGUEM, Yambo, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1966, réédition en 2018, 295 p.
- OYONO, Ferdinand, *Chemin d'Europe*, Paris, Julliard pour la première édition en 1960, réédition par Union Générale d'Éditions, 1973, 189 p.
- YAVOUCKO, Cyriaque, *Crépuscule et défi*, Paris, l'Harmattan, 1979, 165 p.

Poésie

- SENGHOR, Léopold, Sédar, *Chants d'ombre*, Paris, Éditions du Seuil, 1^{ère} édition en 1945
- SENGHOR, Léopold, Sédar, *Hosties noires*, Paris, Éditions du Seuil, 1^{ère} édition 1948, 256 p.

III. Ouvrages critiques et théoriques

DESSARRE, Ève, *L'Afrique noire chrétienne*, Paris, Éditions SPES, « Coll. Christianisme contemporain », 1960, 187p.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « idées » 1963, rééd. « Folio Essais », 1988.

ESSIBEN, Madiba, *Colonisation et évangélisation en Afrique. L'héritage scolaire du Cameroun, 1885-1956*. Bern, Frankfurt, a. M., Las Vegas : Peter Lang

HALEN, Pierre et PARAVY, Florence, (dir.), *Littérature africaines et spiritualités*, Bordeaux, 2016, 349 p.

KANGE, Ewane, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1825 à 1960*, Paris, éd. Champion, 1976, 513 p.

KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris : Karthala-AUF, 2001, 394 p.

LAVERDIÈRE, Lucien, *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*. Montréal : Ed. Bellarmin, 1987, 608 p.

MULAGO, Vincent, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965, 264 p.

SENGHOR, Léopold, Sédar, *Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 438

SOMÉ, Magloire, *Christianisation de l'Ouest-Volta. Action missionnaire et Réactions Africaines 1927-1960*, Paris, Éditions l'Harmattan, « coll. Études Africaines », 2004, 516 p.

TCHIDIMBO, Raymond-Marie (Mgr), *L'homme noir face au christianisme, L'homme noir dans l'Église*, Paris, Présence africaine, 1963, 127 p.

TSHIBOLA KALENGAYI, Bibiane, *Roman africain et christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2002, 250 p.

UMEZINWA, Wilberforce, A., *La religion dans la littérature africaine. Études sur Mongo Beti, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono* / Kinshassa, Presses Universitaires du Zaïre, 1978, 185 p.

IV. Les articles et les revues

BISSAINTHE, Gérard, R.P. « Le Christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs », *Présence Africaine*, N° VIII-IX-X, N° sp. Juin-Nov. 1956, p 326-329.

DIOP, Alioune, « L'Occident chrétien et nous », *Présence Africaine*, N°VI, 1956, p 143-147

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, « Ecrivains africains devant le christianisme », *Pirogue*, n°28, janv.-mars 1978, p. 32

EKANDY, Akala, « Colonisation, décolonisation et réjugés raciaux en Afrique noire », *Présence Africaine*, 1965/2, N°LIV, p. 54-74

EKOLLO, Thomas, « De l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien en Afrique Noire », *Présence Africaine*, N°VIII-IX-X, N° Sp. Juin-Nov. 1956, p. 326-329

JAMES, Marcus, « Christianity in the Emergent Africa », *Présence Africaine*, N°VIII-IX-X, N° sp. Juin-Nov. 1945, p 238-244

KAKE, Ibrahima, Baba, « De l'interprétation abusive des textes sacrés à propos du thème de la malédiction de Cham », *Présence Africaine*, N°94, 2ème trimestre 1975, p. 241-249

SASTRE, Robert, « Spiritualité africaine et christianisme », *Présence Africaine*, N° XIII, Avril-Mai 1957, p 23-30

V. Filmographie et sitographie

RALLING, Christopher, *La Bible et les Fusils*, <https://www.dailymotion.com/video/xwx6ww>

RALLING, Christopher, *Le rôle du christianisme dans la colonisation de l'Afrique*. <https://www.youtube.com/watch?v=uWLOu9H9FK0>

Troisième partie. La littérature africaine contemporaine : la période postcoloniale et postconciliaire

I. Corpus primaire : les œuvres de fiction

BEYALA, Calixthe, *Le Christ selon l'Afrique*, Paris, Albin Michel, 2014, 264 p

MUDIMBE, Valentin, Yves, *Entre les eaux*, Paris, Présence Africaine, 1973, 189 p.

MUDIMBE, Valentin, Yves, *Shaba deux. Les Carnets de Mère Marie-Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989, 151 p.

YANOU, Étienne, *L'homme-dieu de Bisso*, Éditions CLE / Presse Pocket, Yaoundé ; 1974, réédition 1984, 193 p.

II. Corpus secondaire et autres ouvrages en lien avec le sujet,

1. Corpus secondaire

CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le Colonialisme*, suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 1955 et 2004, 92 p.

MUDIMBE, Valentin, Yves, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Paris, Humanitas/Présence Africaine, 1994

2. Les autres ouvrages en lien avec le sujet

Les fictions

ADIAFFI, Jean-Marie, *La carte d'identité*, Paris, Collection Monde Noir Poche, 1980, 159 p.

BEBEY, Francis, *Le fils d'Agatha Moudio*, Collectin Abbia, Yaoundé, Éditions Clé, 1967, 208 p.

BETI, Mongo, *La France contre l'Afrique, retour au Cameroun*, Éditions La Découverte, 1993, 224p.

BOLYA BAENGA, Désiré, *Cannibale*, Lausanne, Éditions Pierre-Marcel Favre, 1986, 348 p.

BUGUL ; Ken, *La folie et la mort*, Paris, Présence Africaine, 2001, 235 p

BUGUL, Ken, *Riwan ou le chemin de sable*, Paris, Présence Africaine, 1999, 223 p.

- DADIÉ, Bernard Binlin, *La ville où nul ne meurt*, Paris, Présence Africaine, 1969, 211 p.
- DADIÉ, Bernard, Binlin, *Un nègre à Paris*, Paris, Présence Africaine, 1^{ère} parution 1959, réédition en 2000, 217 p.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1975, 232 p.
- KANZA, Thomas, *Sans rancune*, Paris, l'Harmattan, 1^{ère} édition 1965, 186 p.
- LOBA, Aké, *Le sas des parvenus*, roman, Paris, Flammarion, 1990, 240 p.
- LOBA, Aké, *Les fils de Kouretcha*, Nivelles en Belgique, La Francité, coll. « Romans contemporains », 1970, 172 p.
- MALONGA, Jean, *Cœur d'Aryenne*, Paris, Présence Africaine, 1953, 192 p.
- MIANO, Léonora, *Les aubes écarlates*, Paris, Plon, 2009, 274 p.
- MIANO, Léonora, *Tels des astres mal éteints*, Paris, Plon, 2008, 420 p.
- MOUSSA, Konaté, *Le prix de l'âme*, roman, Présence Africaine, 1981.
- MOUSSA, Konaté, *Une aube incertaine*, Paris, Présence Africaine, 2000, 217 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'écart*, Paris, Présence Africaine, 1979, 159 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Le bel immonde*, Paris, Présence Africaine, 1976, 169 p.
- MUKASONGA, Scholastique, *Notre Dame du Nil*, Gallimard, « Continents noirs », 2012
- MVOMO, Remi, *Afrikaba'a*, Clé, 1969, 181 p.
- TCHICAYA, U Tam'si, « Epitomé » et « Le Contempteur » p. 208-212 in *J'étais nu pour le premier baiser de ma mère*, Paris : Gallimard/2013

Ouvrages non-fictionnels

- DIAGNE, Bachir, Souleyman, AMSELLE, Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s)*, Paris, Édition Albin Michel, « Itinéraires du savoir, 2018, 308 p.
- ÉLA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris : L'Harmattan, 1993, 173 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'autre face du royaume*, une introduction à la critique des langages en folie, essai, Lausanne, l'Âge d'homme, 1973
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris : Présence Africaine, 1982, 203 p.
- MVENG, Engelbert, *L'Afrique dans l'Église, Parole d'un croyant*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1985, 228 p.
- SANTEDI KINKUPU, Léonard ; BISSAINTHE, Gérard ; HEBGA Meinrad, *Des prêtres noirs s'interrogent cinquante ans après*, Paris, Karthala- Présence Africaine, 2006, 299 p.

III. Ouvrages critiques et théoriques

- BRUNSCHVICG, Léon, *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La querelle de l'athéisme*, Paris, PUF, 1951.
- COLIN, Armand, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, 1967, Librairie Armand Colin, 519 p.

- ELA, Jean-Marc, *La plume et la pioche. Réflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique Noire*, Clé, Yaoundé, 1971.
- GAMPIOT, Mokoko, *Kimbanguisme et identité noire*, L'Harmattan, 2004, 367 p.
- GARNIER, Xavier, *La magie dans le roman africain*, Paris, PUF, 1999
- HEBGA, Meinrad, *Emancipation d'Églises sous tutelle : Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976, 174 p.
- HEGBA, Meinrad, Pierre, *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, 295 p.
- HOUNTOUNJJI, Paulin, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*. Cotonou : Les Editions du Flamboyant, 1997.
- JOSSUA, Jean Pierre, *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*, Paris, Beauchesne, 2000, 194p.
- KAVWAHIREHI, Kasereka, *Le prix de l'impasse : christianisme africain et imaginaire politique*, Bruxelles, Peter Lang éditeur, Collections « documents pour l'Histoire des Francophonies/Afriques », 2013, 476 p.
- KROS, Peter, "A Certain Foreign Cult Called Christianity: Do We Need It? », *Présence Africaine*, Dossiers V, VI et VII, N° 96, 4^{ème} trimestre 1975, p. 496-503
- LYCOPS, Jean-Pierre, *L'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique*, Paris, Éditions Anthropos, 1975, 219 pages
- MANGEON, Anthony (dir.), *Postures postcoloniales, domaines africains et antillais*, Paris : Karthala-MSH-M, 2012.
- MBEMBE, Achille, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et États en société postcoloniale*, Paris : Karthala, 1988.
- MBEMBE, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000.
- MEMMI, Albert, *Portrait de colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, (Préface de Jean-Paul Sartre), Paris, Gallimard, 1985, Coll. « N.R.F. », 164 p. (1^{ère} édition, Correa, 1957 ; 2^{ème} édition, Fauvert, 1966, 3^{ème} édition folio actuel 2017), 162 p., pour l'édition de 2017
- MESSINA, Jean, Paul, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, 201 p.
- MOURALIS, Bernard, *Littératures africaines et Antiquité. Redire le face-à-face de l'Afrique et de l'Occident*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2011.
- MOURALIS, Bernard, *V. Y. Mudimbe ou le discours, l'écart, l'écriture*, Paris, Présence Africaine, 1988
- PARAVY, Florence, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L'Harmattan, 1999
- SARR, Felwine, *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2016, 155 p.

IV. Les articles et les revues

- BISSAINTHE, Gérard, R.P. « Le Christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs », *Présence Africaine*, N°VIII-IX-X, N° sp. Juin-Nov. 1956, p 326-329

DIOP, Alioune, « L'Occident chrétien et nous », *Présence Africaine*, N°VI, Fév.-Mars 1956, p. 143-147

EKOLLO, Thomas, « De l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien en Afrique Noire » *Présence Africaine*, N° VIII-IX-X, N° Sp. Juin-Nov. 1956, p. 326-329

ELA, Jean-Marc, « Les Ancêtres et la foi chrétienne : une question africaine ? », *Concilium*, n° 122, 1977.

HODGKIN, Thomas, « Mahdisme, Messianisme et Marxisme dans le contexte africain », *Présence Africaine*, N°74, 2^{ème} trimestre 1970, p. 128-153

HURBON Laënnec, « Racisme et théologie missionnaire », *Présence Africaine*, N°71, 3^{ème} trimestre 1969, p. 35-47

LADO, Ludovic, « Cultures hybrides, identités multiples. Repenser l'inculturation en Afrique », *Études*, 2006/4, Tome 404, p. 452-462

MANGEON, Anthony, « Kavwahirehi, Kasereka. – V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 191 | 2008, mis en ligne le 09 décembre 2008, consulté le 25 janvier 2017. URL : [http:// etudesafricaines.revues.org/13462](http://etudesafricaines.revues.org/13462)

MANGEON, Anthony, « L'Afrique dans le monde, le monde depuis l'Afrique : lectures croisées d'Achille Mbembe et de Célestin Monga », p. 291-310 dans « Francophone African Philosophy and the aftermath of the empire », *International Journal of Francophone Studies*, volume XVIII-n°2&3, London, Intellect Ltd, 2015.

MANGEON, Anthony, « V.-Y. Mudimbe, ou l'art de vivre la contradiction » p. 63-73, dans Daniel Delas et Pierre Soubias (eds) : *Le sujet de l'écriture africaine*, Actes du Colloque International de l'APELA en septembre 1999, Toulouse, APELA/Département de Lettres Modernes de l'Université Toulouse-Le Mirail, 2001, 311 p.

MVENG, Engebert, « À la recherche d'un nouveau dialogue entre le Christianisme, le génie culturel et les religions africaines actuelles », *Présence Africaine*, Dossiers V, VI et VII, N° y96, 4^{ème} trimestre 1975, p. 443-466

NGANGO, Georges, « L'Occident chrétien face à l'éveil des non-occidentaux » *Présence Africaine*, N° XLV, 1^{er} trimestre 1963, p. 205-211

SASTRE, Robert, « Spiritualité africaine et christianisme », *Présence Africaine*, N° XIII, Avril-Mai 1957, p. 23-30

SOUFFRANT, Claude, « Catholicisme et négritude à l'heure du Black Power », *Présence Africaine*, 3^{ème} trimestre 1970, p. 131-140

V. Dictionnaires et ouvrages collectifs

BETI, Mongo, *Dictionnaire de la négritude*, Paris, l'Harmattan, 1989, 246 p.

Grand Larousse encyclopédique, t. 10, Paris, Hollier-Larousse, 1964

La Bible de Jérusalem, Paris, cerf, 2005, 2117 p.

Le concile Vatican II, 1962-1965, Paris, Artège, 2012, 656 p.

Vocabulaire de Théologie biblique, Xavier Léon-Dufour (dir.), Paris, Cerf, sixième édition, 1988

Quatrième partie : les ouvrages en anglais et les travaux de mémoire et de thèse

I. Partie anglophone

Les ouvrages

DESAI Ram, *Christianity in Africa As Seen by The Africans*, Denver, Library of Congress, 1962, 135 p.

ISICHEI, Elizabeth, *A History of Chritianity In Africa From Antiquity to the Present*, 1995, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Africa Word Press Inc. Lawrenceville, New Jersey.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Parables and fables. Exegis, textuality and politics in central Africa*, Madison, University of Wisconsin, 1991

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Tales of faith. Religion as political performance in central Africa*, Oxford, The Athlone Press, 1997

MUDIMBE, Valentin-Yves, *The Idea of Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *The Invention of Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, traduit de l'anglais par Laurent Vannini : *L'invention de l'Afrique, gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine Éditions, 2021, 513p.

II. Mémoires et thèses

BARONI, Samuele, *L'altérité dans l'œuvre des premiers missionnaires au Lesotho*, Prof. Anna Soncini (dir.) et Prof. Anthony Mangeon (co.dir.), Master en cotutelle entre les Universités Bologne et de Strasbourg, 2017/2018.

BOUAKA, Charles-Lucien, *Le missionnaire à l'époque coloniale : Dramatis persona chez Beti Mongo et Philombe, René; lecture multiple des proses romanesques : Le Pauvre Christ de Bomba, Le roi miraculé et Un sorcier blanc à Zangali*,

LEROUX, Pierre, *Figure christique et messianisme dans les œuvres de Dambudzo Marechera et Tchicaya U Tam'si*, Xavier Garnier (dir.), thèse de doctorat en Lettres Modernes, Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2016

MANGEON, Anthony, *Lumières noires, discours marron : indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Lock, V.-Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, Bernard Mouralis, (dir.), thèse de doctorat en Lettres Modernes, Université de Cergy-Pontoise, soutenue le 17 décembre 2004.

MUIKILI, Antoine, Ndaye, *Le théâtre en République Démocratique du Congo de 1905 à 1960 : des initiatives missionnaires aux appropriations locales. Matériaux pour une histoire culturelle*, Thèse en cotutelle sous la direction de P. Halen (Université de Lorraine) et d'Hippolyte Mambu (Université de Kinshasa), soutenue le 18 mai 2013.

MUNGUIA AIGUILAR, Rocio, *Encres métisses, voix marronnes : mémoires d'esclaves noirs dans le roman antillais francophone et le roman latino-américain hispanophone*, sous la direction de M. Anthony Mangeon, soutenue le 21 septembre 2019 à l'université de Strasbourg.

Table des matières

DÉDICACE ET REMERCIEMENTS	2
Avertissements aux lecteurs	3
Introduction générale	4
0. Préliminaire	24
0.1 De la notion de vocation dans les religions à la réalité de la vocation chrétienne	24
0.1.1 La vocation dans les religions	24
0.1.2 La vocation dans la Bible	24
0.1.2.1 La vocation dans l’Ancien Testament	24
0.1.2.2 La vocation dans le Nouveau Testament	25
0.1.3 La vocation et son évolution dans le christianisme	28
0.2 La vocation chrétienne et les Missions	29
0.2.1 Bref rappel historique sur les compromissions et les paradoxes de la vocation chrétienne dans le mouvement missionnaire européen du XVI^e au XVIII^e siècle	29
0.2.2 Situation de la France missionnaire avant le XIX^e siècle : de la mission aux « Missions »	31
PREMIÈRE PARTIE. Analyse des récits missionnaires sur leurs « vocations » et sur les « indigènes » d’Afrique subsaharienne : la vocation chrétienne à l’époque coloniale comme une entreprise apologétique et « civilisatrice » pour la gloire de Dieu et la grandeur de la patrie de l’évangéliste	34
Introduction de la première partie	35
CHAPITRE 1 : la vocation chrétienne dans les textes littéraires non-fictionnels des missionnaires-pionniers de 1820 à 1920 : diaire, écrit mémoriel, lettres, rapport et essais d’ethnographie	37
Introduction	37
1.1 Situation d’ensemble de la vocation chrétienne dans les récits des missionnaires-pionniers de la période coloniale	38
1.1.1 La Société des Missions évangéliques de Paris et la question de la vocation chrétienne dans <i>Relation d’un voyage d’exploration et Mes Souvenirs</i> d’Eugène Casalis	38
1.1.2 La Congrégation des Pères du Saint-Esprit et la vocation chrétienne dans <i>28 ans au Congo</i>, de Prosper Augouard et <i>Les Sauvages d’Afrique</i> de Maurice Briault	41
1.1.3 La Société des Missions africaines de Lyon et la vocation chrétienne dans « La Guinée supérieure et ses Missions » de l’abbé Augustin Planque et <i>La Guinée Supérieure et ses Missions</i> de J. Teilhard de Chardin	43
1.2 Textualité, intertextualité et contextualité concernant la vocation chrétienne	44
1.2.1 La vocation chrétienne dans les textes	44
1.2.1.1 La prédication missionnaire	45

1.2.1.2	Les implantations missionnaires	49
1.2.1.3	La vocation chrétienne et les œuvres missionnaires.....	53
1.2.1.4	Quelles réponses africaines à la vocation chrétienne prêchée par les missionnaires ?	54
1.2.1.4.1	Indifférence et refus.....	54
1.2.1.4.2	Des conversions à la prédication missionnaires.....	56
1.2.1.4.3	Demande d'envoi de missionnaires.....	58
1.2.2	Vocation chrétienne et intertextualité	60
1.2.2.1	Vocation chrétienne et intertextualité biblique dans les ouvrages du corpus.....	60
1.2.2.2	La vocation chrétienne dans le jeu de miroir des représentations entre la littérature missionnaire et la littérature coloniale.....	63
1.2.3	Prétextes, contextes et stratégies missionnaires pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne	66
1.2.3.1	Prétextes et contextes missionnaires pour l'appel des Africains au christianisme	66
1.2.3.1.1	La « mission » occidentale de domination et de « civilisation » du monde entier	66
1.2.3.1.2	De la théorie raciale à la malédiction de la « race noire » à sauver : une situation infrahumaine à réhabiliter.....	68
1.2.3.1.3	Pour des besoins intérieurs européens : insuffler du dynamisme au christianisme.....	72
1.2.3.1.4	Rôle d'auxiliaire de l'administration coloniale.....	73
1.2.3.2	Stratégies adoptées par les missionnaires pour la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : « civiliser » et christianiser.....	74
1.2.3.2.1	Les offices religieux et les prédications	75
1.2.3.2.2	L'éradication du « paganisme » : la chasse aux fétiches et autres suppôts de l'obscurantisme.....	75
1.2.3.2.3	Des questions matrimoniales à la purification des mœurs sexuelles	78
1.2.3.2.4	Déploiement des œuvres missionnaires	79
1.2.3.2.5	L'approche préférentielle des femmes et des enfants	80
1.2.3.2.6	Une attention particulière aux chefferies et aux notabilités coutumières	81
1.2.4	Convergences et divergences entre les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants dans la proposition de la vocation chrétienne aux Africains	81
1.2.4.1	Les points de convergence	82
1.2.4.2	Les éléments de divergence	83
1.3	Approches critiques de la vocation chrétienne de type missionnaire en Afrique subsaharienne.....	85

1.3.1	Analyses critiques des représentations des « Nègres » d’Afrique par les missionnaires : l’altérité en question.....	85
1.3.1.1	L’Africain : « le sauvage » et « le maudit » ou bien « le prochain » ?	85
1.3.1.2	Christianisation, « civilisation » et nationalisme : un triptyque antinomique pour la vocation chrétienne	88
1.3.1.3	L’association de la Croix et de la Bannière, un contre-témoignage évitable	92
1.3.2	La question de l’enjeu ou des enjeux : missionné par Dieu ? La patrie ou la Congrégation ?	94
1.3.2.1	Pour la puissance et la grandeur de la France	94
1.3.2.2	Dieu, les Églises et les congrégations : quels enjeux pour quels défis missionnaires ?	96
1.3.3	Des méthodes et des rivalités qui interrogent	97
1.3.3.1	Des questions autour des méthodes de la <i>tabula rasa</i> : déracinement culturel pour enraciner l’Évangile et la « civilisation »	97
1.3.3.2	Des rivalités confessionnelles et nationalistes d’un autre âge et d’un autre continent.....	99
1.3.4	Tentatives de compréhension des pratiques des missionnaires-pionniers en Afrique subsaharienne.....	100
1.3.4.1	Le chauvinisme de certains missionnaires français	100
1.3.4.2	Les influences de l’orgueil d’une culture et d’une époque sur fond de théorie raciale : les Lumières en question	102
1.3.4.3	Une formation théologique et pastorale pas à la hauteur de l’enjeu	104
1.3.4.4	Un grand écart entre les bonnes paroles et les nobles intentions par rapport à la réalité de certaines pratiques	105
1.3.4.5	Les missionnaires : plus fils de leur culture et de leur époque qu’enfants et envoyés de Dieu ?	107
Chapitre 2. La vocation chrétienne et ses représentations dans <i>Le calvaire de Cosma-Benda</i> : analyses de quelques cas de conversions chrétiennes d’Africains.....		113
Introduction		113
2.1	Prétextes et contexte de la vocation chrétienne dans <i>Le calvaire de Cosma-Benda</i> : parutions et réceptions de l’œuvre, et sa situation dans le contexte historique et religieux.....	113
2.1.1	Le roman du Père Felix Dufays : histoire des différentes parutions et de leurs réceptions	114
2.1.1.1	Du <i>Calvaire de Cosma-Benda</i> à <i>La Rançon du mal</i>	114
2.1.1.2	Un roman d’une forte influence sociale	115
2.1.2	Contextualité.....	116
2.1.2.1	Situation historique, géographique, politique et religieuse des faits et lieux ayant inspiré l’écriture romanesque	116

2.1.2.2 Brève situation de la vocation chrétienne par rapport aux coutumes dans la paroisse du Père Jean.....	119
2.2 Analyses textuelles et intertextuelles des représentations de la vocation chrétienne dans <i>Le calvaire de Cosma-Benda</i>.....	119
2.2.1 La vocation chrétienne et ses représentations fictionnelles dans le texte	119
2.2.1.1 « Les coutumes » et la vocation chrétienne : deux appréhensions du monde en tension.....	119
2.2.1.2 De la vocation chrétienne comme d'une épreuve avec soi et les autres : la conversion.....	124
2.2.1.2.1 L'épreuve et le défi de Cosma-Benda	124
2.2.1.2.2 De l'épreuve individuelle à une famille exemplaire.....	127
2.2.1.2.3 La dimension collective de la vocation chrétienne.....	131
2.2.1.3 Le pardon et non la <i>vendetta</i>	136
2.2.1.3.4 Le Père Jean, un exemple de pasteur dévoué et « missionnaire ».....	141
2.2.2 Les représentations de la vocation chrétienne : intertextualité, figures de style et thématiques bibliques.....	146
2.2.2.1 Du <i>Calvaire de Cosma-Benda</i> comme d'une double lecture intertextuelle d'une parabole biblique.....	146
2.2.2.2 Comparaisons entre le calvaire de Cosma-Benda et celui du Christ : épreuve, tentation, chute, relèvement et accomplissement.....	149
2.2.2.3 Analogie entre certains personnages du roman et des personnages bibliques.....	152
2.2.2.4 Cosma-Benda, une figure christique.....	156
2.2.2.5 Quelques thématiques bibliques structurant la vocation chrétienne dans l'œuvre.....	158
2.3 Approches critiques des représentations de la vocation chrétienne dans <i>Le calvaire de Cosma-Benda</i> et dans les écrits missionnaires à l'époque des fondations et de l'expansion des missions	161
2.3.1 L'acculturation, une approche missionnaire problématique pour la vocation chrétienne.....	161
2.3.2 De l'objectivité recherchée par les missionnaires-écrivains au constat de la subjectivité de leurs représentations	165
2.3.2.1 Expression d'un point de vue unidimensionnelle : satisfaire les attentes du lectorat métropolitain	165
2.3.2.2 Le prisme déformant et changeant des points de vue missionnaires sur les réalités africaines.....	170
2.3.3 Le rôle prépondérant des missionnaires dans la naissance d'Églises africaines et dans l'émergence de nouvelles sociétés africaines	172
2.3.3.1 De la croissance des Églises à l'émergence de pasteurs et d'un clergé autochtones	172

2.3.3.2 Le rôle prépondérant de la vocation chrétienne dans l'avènement des nouvelles sociétés africaines	173
2.3.4 La vocation chrétienne et la question de la culture africaine : quelques points de vue de missionnaires à la veille des indépendances africaines.....	174
Conclusion du chapitre 2 de la première partie.....	175
Conclusion de la première partie	176
DEUXIÈME PARTIE. Perceptions et représentations africaines de la vocation chrétienne de la période coloniale comme une entreprise d'aliénation et d'asservissement : expressions des critiques et des revendications pour défendre la culture des évangélisés dans les textes littéraires	178
Introduction de la deuxième partie.....	179
CHAPITRE 1 : perceptions et appréhensions de la vocation chrétienne par les Africains pendant la colonisation	181
Introduction	181
1.1 Situation d'ensemble de la vocation chrétienne dans les œuvres : résumé, structuration et contextualisation	182
1.1.1 <i>L'homme qui marchait vers le soleil levant</i> de Thomas Mofolo	182
1.1.2 <i>Un sorcier blanc à Zangali</i> de René Philombe	184
1.1.3 <i>Les dépossédés d'Aké Loba</i>	185
1.1.4 <i>Béatrice du Congo</i> , de Bernard Binlin Dadié.....	186
1.1.5 <i>Le Pauvre Christ de Bomba</i> et <i>Le roi miraculé</i> de Mongo Beti	187
1.2 Perceptions et appréhensions de la vocation chrétienne par les Africains : textualité	188
1.2.1 Le personnage missionnaire et ses représentations par les Africains dans les textes....	188
1.2.1.1 Les « Blancs » sont là : qui est missionnaire ? Commandant ? Marchand ?	188
1.2.1.2 Le missionnaire, un personnage aux multiples visages	190
1.2.1.3 L'idéal missionnaire d'évangélisation du Père Marius, l'appelé et l'envoyé de Dieu	194
1.2.2 Expressions des interrogations des « appelés » sur les motivations véritables des « appelants » dans les textes	197
1.2.2.1 Qui appelle(nt) qui ?.....	197
1.2.2.2 Christianisation ou européanisation ?.....	203
1.2.2.3 Dieu n'existait-il pas en Afrique avant les missionnaires ?	208
1.2.3 Appréhensions de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne : entre adhésion, roublardise, conflictualité et désillusion.....	211
1.2.3.1 Des cas de conversion d'Africains au christianisme	211
1.2.3.2 La vocation chrétienne à l'épreuve du double jeu des personnages africains et missionnaires	214

1.2.4 Des points de réelles tensions entre la vocation chrétienne et les réalités culturelles et religieuses africaines : analyses de trois scènes emblématiques dans <i>Un sorcier blanc à Zangali</i>	221
1.2.4.1 De la résistance passive à la confrontation	221
1.2.4.2 Un face-à-face tendu entre le « vieux lion » et le « vieux renard »	225
1.2.4.3 De l'agression verbale aux sévices corporels	233
1.4 Regards critiques sur les enjeux des représentations et des critiques africaines de la vocation chrétienne missionnaire en Afrique subsaharienne	235
1.3.1 La mise en cause de la « Civilisation » comme procédé de la vocation chrétienne missionnaire : la déculturation et l'acculturation en procès	236
1.3.2 Pertinence et limites des critiques contre les missionnaires occidentaux comme auxiliaires du système colonial français.....	238
1.3.2.1 Pertinence	239
1.3.2.2 Limites de certaines critiques.....	240
1.3.3 Essai de comparaison entre <i>L'homme qui marchait vers le soleil levant</i> et quelques ouvrages du corpus sur les enjeux de la vocation chrétienne : spécificité, ressemblances et différences	241
1.3.3.1 Essai de lecture comparée des enjeux explicites et implicites de la vocation chrétienne dans <i>L'homme qui marchait vers le soleil levant</i> et dans les autres œuvres du corpus.....	241
1.3.3.2 Des catégorisations dans la vocation chrétienne missionnaire : de la vocation ordinaire des uns à la vocation particulière des autres	243
Conclusion du chapitre 1 de la deuxième partie.....	245
CHAPITRE 2. Analyse des formes de contestation du personnage missionnaire et des critiques à l'encontre de la vocation chrétienne des missions : la défense et la réhabilitation de la culture africaine comme enjeux primordiaux sous-jacents	247
Introduction	247
2.1 Analyses textuelles des contestations de la vocation chrétienne missionnaire : la défense et la réhabilitation de la culture africaine comme enjeux.....	248
2.1.1 Contestations de la vocation chrétienne dans tous ses représentants	248
2.1.1.1 Le missionnaire contesté : la démythification du personnage	248
2.1.1.1.1 Le Père Marius dans <i>Un sorcier blanc à Zangali</i> de René Philombe	248
2.1.1.1.2 Le Père Tourbillon dans <i>Les dépossédés</i> d'Aké Loba	249
2.1.1.1.3 Le Révérend Père Drumont dans <i>Le Pauvre Christ de Bomba</i> de Mongo Beti	251
2.1.1.1.4 Le Père Le Guen dans <i>Le roi miraculé</i> de Mongo Beti.....	253
2.1.1.1.5 Le missionnaire, un personnage romanesque et dramaturgique largement critiqué et contesté.....	255

2.1.1.2 Des personnages problématiques en guise d'auxiliaires africains des missionnaires	256
2.1.1.2.1 Les catéchistes du Père Drumont dans <i>Le Pauvre Christ de Bomba</i> de Mongo Beti	256
2.1.1.2.2 « Prince Kablanokoffidia de Pompadour d'Artagnan », catéchiste du Père Tourbillon à Abidjan.....	257
2.1.1.2.3 Denis et Azombo : des naïfs ou des malicieux ?	260
2.1.1.2.4 Catéchistes protestants et catholiques dans <i>Le vieux nègre et la médaille</i> de Ferdinand Oyono.....	261
2.1.1.3 Des chrétiens entre égarements et hypocrisie	263
2.1.1.3.1 Plus royalistes que le roi : les curés-laïcs de <i>L'harmattan</i> de Sembène Ousmane et le roi Don Carlos 1 ^{er} dans <i>Béatrice du Congo</i> de Dadié.....	263
2.1.1.3.2 Manger à plusieurs râteliers : le syncrétisme pratique des chrétiens africains	265
2.2. Critiques des œuvres missionnaires dans leur inadéquation aux réalités africaines : stratégie de la défense implicite de la culture africaine	267
2.2.1 L'inadéquation des œuvres aux véritables attentes africaines	267
2.2.1.1 Dans le domaine de la santé.....	267
2.2.1.2 Dans le système scolaire	269
2.2.1.3 Les structures de formations sociales : la sixa dans <i>Le Pauvre Christ de Bomba</i> . 271	
2.2.2 Critiques de la « civilisation » dans la mise en péril du monde traditionnel africain 273	
2.2.2.1 La pureté des mœurs sexuelles : le problème de l'adultère, de la polygamie et des filles-mères	273
2.2.2.1.1 L'adultère.....	273
2.2.2.1.2 La polygamie.....	274
2.2.2.1.3 Les filles-mères.....	276
2.2.2.2 Extirper le « paganisme » : la guerre aux sorciers et aux féticheurs	277
2.2.2.3 La croisade contre les réjouissances traditionnelles africaines	279
2.2.3 Critiques de la domination de la langue du missionnaire et des collusions avec la politique coloniale.....	281
2.2.3.1 La domination linguistique.....	281
2.2.3.2 La collusion entre la vocation chrétienne et la politique coloniale.....	283
2.2.4 Les formes de rejet du Dieu de la vocation chrétienne dans les textes	284
2.2.4.1 L'incroyance de certains chrétiens et de certains missionnaires.....	284
2.2.4.2 Le refus du Dieu chrétien.....	286
2.2.4.3 Le droit au blasphème.....	288

2.2.5 Affirmation et défense de la culture africaine et de ses religions au détriment de la vocation chrétienne.....	291
2.3 Regards critiques sur les formes de contestations et de rejet de la vocation chrétienne missionnaire et les stratégies de défense de la culture africaine.....	296
2.3.1 Le danger d’avoir à rebours une approche très connotée politiquement de la vocation chrétienne par certains écrivains	296
2.3.1.1 Mongo Beti et ses différentes évolutions dans la critique des missionnaires et de la religion chrétienne.....	296
2.3.1.2 Mongo Beti et Sembène Ousmane face à la vocation chrétienne missionnaire : un même rejet mais pour des raisons différentes.....	298
2.3.2 Le christianisme dans la littérature africaine : un rejet de la vocation chrétienne de type missionnaire pas du christianisme.....	299
2.3.2.1 Le radical rejet des velléités apologétiques et impérialistes de la vocation chrétienne missionnaire en Afrique subsaharienne	299
2.3.2.2 La culture africaine n’est pas un obstacle au christianisme, bien au contraire... 301	
2.3.3 Relativiser et reconnaître la foi chrétienne comme une croyance ancrée dans l’univers religieux africain.....	303
2.3.3.1 Certains missionnaires ont été véritablement des envoyés de Dieu auprès des Africains	303
2.3.3.2 L’Afrique subsaharienne chrétienne a déjà aussi ses saints.....	305
Conclusion du chapitre 2 de la deuxième partie.....	305
Conclusion de la deuxième partie	306
TROISIÈME PARTIE. La vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans la postcolonie et après le Concile Vatican II : les enjeux autour de l’inculturation de la foi chrétienne au-delà de tout clivage	307
Introduction de la troisième partie.....	308
CHAPITRE 1. La vocation chrétienne en Afrique subsaharienne dans les revendications nationalistes et panafricanistes ; dans les crises socioculturelles, identitaires et religieuses.....	309
Introduction au chapitre.....	309
1.1 La vocation chrétienne et les revendications nationalistes et panafricanistes	309
1.1.1. La vocation chrétienne dans les revendications nationalistes et panafricanistes.....	309
1.1.1.1 La dénonciation du néocolonialisme	309
1.1.1.2 Le recours à des personnages chrétiens « clivants » pour revendiquer la souveraineté nationale et continentale.....	314
1.1.2 La vocation chrétienne à l’épreuve des contestations nationalistes et panafricanistes	317
1.1.2.1 Le panafricanisme comme une lutte de reconquête d’une véritable indépendance	317

1.1.2.2 Un net rejet de la « chrétienté » à la mode occidentale	319
1.1.3 La vocation chrétienne et l'expression des accusations d'ensauvagement de l'Occident chrétien	324
1.1.3.1 Les chefs d'accusation de l'ensauvagement de l'Occident chrétien : l'esclavage et la colonisation comme un passé qui ne passe pas	324
1.1.3.2 Les plaintes des « nouveaux nègres » contre les nouvelles formes d'esclavage et de colonisation.....	329
1.2 La vocation chrétienne dans les crises socioculturelles et religieuses	331
1.2.1 La vocation chrétienne à l'épreuve des hostilités « animistes ».....	331
1.2.2 La vocation chrétienne et l'impasse de la crise du modèle traditionnel	334
1.2.3 Le recours aux mythologies et aux symboliques ancestrales pour contester la chrétienté et restaurer l'Afrique des croyances.....	336
1.2.4 Les structures sociales et les communautés vocationnelles à l'épreuve de la guerre .	339
1.3 La vocation chrétienne à l'épreuve des quêtes identitaires	343
1.3.1 De l'aliénation culturelle au mal-être identitaire.....	343
1.3.2 Le missionnaire comme un élément perturbateur du passé et de l'avenir africain ...	348
1.3.3 Le prêtre paria : l'aliénation culturelle comme une impasse pour la vocation chrétienne.....	353
1.4 La vocation chrétienne chez des personnages religieux en crise dans les œuvres romanesques de Mudimbe	359
1.4.1 Le prêtre maquisard : christianisme ou marxisme ?	360
1.4.2 Sœur Marie-Gertrude, seule face à Dieu : de la posture victimaire à la dimension christique de sa vocation religieuse.....	365
1.4.3 Le paradoxe mudimbien ou la difficulté d'une lecture d'ensemble de son approche vocationnelle.....	372
Conclusion du chapitre 1 de la troisième partie	379
Chapitre 2. La mise à l'épreuve de la vocation chrétienne par des missionnaires et des chrétiens d'un genre nouveau : la nécessité d'adopter de nouvelles perspectives culturelles et linguistiques pour la vocation chrétienne du XXI ^e siècle.....	380
Introduction au chapitre.....	380
2.1 La vocation chrétienne comme prétexte d'asservissement et d'exploitation des chrétiens dans le nouvel espace-temps africain mondialisé et diffracté	380
2.1.1 Du constat de l'essoufflement des Églises traditionnelles à la mise en dérision de l'essor des mouvements évangéliques et pentecôtistes dans les œuvres du corpus	380
2.1.2 À chacun sa vocation : de l'appel chrétien comme d'un moyen de prédation pour les pasteurs, et comme d'un exutoire pour leurs chrétiens	385
2.2 Les figures de style et les procédés littéraires dans la signification de la vocation chrétienne comme un processus de conversion.....	391

2.2.1 Des mots pour exprimer les maux et le chaos des croyances en errance en Afrique subsaharienne	391
2.2.2 La fonction dialogique.....	398
2.3 Appréhender les enjeux de la vocation chrétienne dans des perspectives linguistiques et culturelles : la lecture renouvelée de quelques thématiques vocationnelles du corpus	403
2.3.1 La nomination comme une complexité et une richesse pour le chrétien africain qui devient un homme aux multiples prénoms.....	403
2.3.2 Partir des « bois sacrés » du « paganisme » pour appréhender le sacré chrétien	408
2.3.3 De la problématique linguistique aux enjeux de communication entre individus, peuples et cultures	409
2.3.3.1 De Babel à Babel ou du monologue au quiproquo : un entre-soi mortifère.....	409
2.3.3.2 De Babel à la pentecôte chrétienne : la diversité linguistique comme lieu de traduction et de communion.....	413
2.3.4 L'inculturation pour sortir de la logique de « séparation des brebis » (ségrégation) et promouvoir l'esprit de l' <i>Ubuntu</i>	416
2.3.4.1 La ségrégation, une logique d'avant Babel	416
2.3.4.2 Des dynamiques « chrétiennes » pour sortir de la ségrégation pour une communauté humaine	419
2.3.4.3 L' <i>Ubuntu</i> comme expérience d'hospitalité dans la reconnaissance de la même humanité.....	422
Conclusion du chapitre 2 de la troisième partie	423
Conclusion de la troisième partie.....	424
Conclusion générale	425
Annexes	434
I. Extraits de documents.....	434
1. Sur l'activité missionnaire après Vatican I.....	434
2. Sur le rapport de l'Église par rapport aux cultures.....	434
3. Sur l'inculturation dans le monde contemporain.....	434
II. Photographie.....	436
INDEX DES AUTEURS CITES	437
INDEX THÉMATIQUE	439
BIBLIOGRAPHIE.....	441
Première partie : les ouvrages de la bibliothèque coloniale.....	441
I. Corpus primaire	441
1. Œuvre fictionnelle	441
2. Ouvrages non-fictionnels.....	441

II. Corpus secondaire et autres ouvrages en lien avec le sujet	441
1. Le corpus secondaire	441
2. Les autres ouvrages missionnaires en lien avec le sujet	442
III. Ouvrages critiques et théoriques	442
IV. Articles et revues	443
V. Filmographie et sitographie	443
Deuxième partie : la littérature africaine à la période coloniale	444
I. Corpus primaire	444
1. Les romans	444
2. Pièce de théâtre.....	444
II. Corpus secondaire et autres œuvres en lien avec le sujet	444
1. Les œuvres du corpus secondaire	444
Les œuvres de fiction.....	444
2. Les œuvres de fiction en lien avec le sujet	444
Poésie	445
III. Ouvrages critiques et théoriques	446
IV. Les articles et les revues	446
V. Filmographie et sitographie	447
Troisième partie. La littérature africaine contemporaine : la période postcoloniale et postconciliaire.....	447
I. Corpus primaire : les œuvres de fiction	447
II. Corpus secondaire et autres ouvrages en lien avec le sujet,	447
1. Corpus secondaire	447
2. Les autres ouvrages en lien avec le sujet.....	447
III. Ouvrages critiques et théoriques	448
IV. Les articles et les revues	449
V. Dictionnaires et ouvrages collectifs	450
Quatrième partie : les ouvrages en anglais et les travaux de mémoire et de thèse.....	451
I. Partie anglophone	451
Les ouvrages.....	451
II. Mémoires et thèses	451
Table des matières	452
Résumé	463

Les enjeux de la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne. De la bibliothèque coloniale à la littérature africaine contemporaine

Résumé

L'appel à devenir chrétien a été effectué en Afrique subsaharienne par les missionnaires occidentaux pendant la colonisation selon le triptyque : « christianisation », « civilisation » et « promotion de la patrie ». La mise en récit de ces représentations missionnaires de la bibliothèque coloniale installa la relation des évangélisateurs et des évangélisés dans une asymétrie de dominants à dominés. Mais la littérature africaine remet en cause le discours missionnaire en défendant la culture africaine. Les indépendances politiques et le concile Vatican II sortent la vocation chrétienne de cette conflictualité par la reconnaissance des capacités et valeurs des autochtones. L'effort d'appréhension de la foi chrétienne laisse néanmoins apparaître plusieurs difficultés et crises tant personnelles que collectives. Ainsi, de part en part, il apparaît dans les œuvres étudiées que de multiples enjeux, implicites et explicites, sous-tendent la vocation chrétienne en Afrique subsaharienne.

Mots clefs : vocation chrétienne, enjeux, missionnaires, Afrique subsaharienne, bibliothèque coloniale, culture africaine.

Summary of the thesis

The call to become christian was made in sub-Saharan Africa by Western missionaries during colonisation according to the triptych : 'Christianisation', 'Civilisation' and 'promotion of the homeland'. The narration of these missionary representations in the colonial library established the relationship of the évangélisateurs and the evangelised in an asymmetry of dominators and dominated. But African literature challenged the missionary discourse by defending African culture. Political independence and the Second Vatican Council brought the christian vocation out of this conflictuality by recognising the capacities and values of the indigenous people. The effort to understand the Christian faith nevertheless reveals several difficulties and crises, both personal and collective. Thus, throughout the works studied, it appears that multiple challenges, implicit and explicit, underpin the christian vocation in sub-Saharan Africa.

Key words : Christian vocation, challenges, missionaries, sub-Saharan Africa, colonial library, African culture.