

## « **Eu sou americano** »

### **Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XX<sup>e</sup> siècle**

**E**n 1965, l'un des nombreux rapports écrits par les Serviços de coordenação e de centralização das informações sobre Angola (SCCIA)<sup>1</sup> sur la station missionnaire protestante de Dondi relève que la plupart des adeptes de la région se définissent comme « américains » lorsque, pour des raisons de recensement, on leur demande leur appartenance religieuse<sup>2</sup>. Quatre années après le début de la guerre en Angola, la méfiance à l'encontre de l'influence « subversive » des missions protestantes, et surtout des missions congrégationalistes américaines et canadiennes, est très grande, et le contrôle exercé par les divers services de renseignement du gouvernement portugais à sa mesure. Ce n'est donc pas sans un certain agacement que l'auteur du rapport porte ce fait à la connaissance de ses supérieurs. Dans un contexte colonial où la principale critique faite par les autorités aux missions protestantes était leur influence « dénationalisante » sur les autochtones et leur incapacité (voulue ou non) à en faire de « vrais Portugais », une telle nouvelle ne pouvait qu'alimenter les craintes d'une administration encline à voir dans le travail des missions protestantes l'origine du « complot » nationaliste.

Ce n'est pourtant pas pour ses conséquences éventuelles sur la politique religieuse de l'État colonial dans le *planalto* central angolais que le fait relevé dans ce rapport interpelle. La confusion apparente entre identité nationale et religieuse sert ici avant tout de révélateur de la complexité des schémas selon lesquels se développèrent les stratégies d'identification dans le giron des missions protestantes. Pour banale qu'elle puisse paraître, cette remarque est à mon avis d'importance : s'il faisait sens pour certains protestants de se définir comme « américains », c'est peut-être aussi que l'implantation des missions américaines sur le terrain leur donnait des

1. Les Services de coordination et centralisation de l'information d'Angola constituaient une des branches du système de renseignement portugais.
2. Arquivos nacionais/Torre do Tombo (ANTT), PIDE/DGS, DELEGAÇÃO DE ANGOLA, *D.Inf/1a, processo 13.06.C (Missão evangélica do Dondi)* : 404-407. Edwards note lui aussi que « les protestants ovimbundu sont souvent appelés "Amérique", ce mot étant utilisé aussi bien comme adjectif que comme substantif pluriel » (A.C. EDWARDS, *The Ovimbundu Under Two Sovereignities. A Study in Social Control and Social Change Among a People of Angola*, Londres, Oxford University Press, 1962 : 31).

raisons de l'affirmer. Appartenir à une mission représentait ainsi non seulement une attache religieuse, culturelle ou sociale, mais également un certain rapport à la géographie politique du *planalto*. Ce que je cherche à démontrer ici, c'est que ce rapport a durablement marqué les élites<sup>3</sup> formées au sein des missions protestantes. Leur stratégie d'évangélisation, expression de son temps, faisait la part belle à la vie rurale, par opposition à la ville et aux péchés qui lui étaient attribués. En revanche, les missions catholiques, de leur côté, se caractérisèrent par une présence aussi bien dans les campagnes que dans les zones urbaines, mêmes si les missions du *mato* n'eurent pas le même statut que les paroisses des villes. Pour bien comprendre le rôle des missions protestantes dans l'Angola colonial au XX<sup>e</sup> siècle, on ne peut donc faire l'impasse sur une comparaison avec la place des missions catholiques dans le même contexte. Ainsi, je commencerai par un rapide tour d'horizon – forcément non exhaustif – des « forces en présence » qui mettra en parallèle les stratégies d'implantation des missions protestantes et catholiques. J'esquisserai ensuite quelques hypothèses quant aux conséquences que l'implantation différente des unes et des autres a pu avoir sur les élites issues des filières missionnaires et sur leur intégration au politique angolais.

Mais avant toute chose, une rapide présentation de la région sur laquelle porte mon analyse, le *planalto* central, me semble nécessaire. Constitué de la province actuelle de Huambo et d'une partie de la province du Bié<sup>4</sup> (la ville de Kuito et ses alentours), ce haut-plateau d'une altitude d'environ 1 600 m est la région la plus peuplée de l'Angola, avec plus d'un tiers de la population. Le commerce a joué un rôle essentiel dans son développement, puisqu'il est traversé par certaines des principales routes que suivaient les caravanes d'esclaves, de l'est de l'Angola actuel ou de la Zambie vers le littoral<sup>5</sup>. Après la fin de la traite des esclaves, c'est le commerce de la cire et surtout du caoutchouc qui a assuré aux royaumes du *planalto* une certaine prospérité. Il s'agit aussi de la région d'origine de l'ethnie umbundu, divisée jusqu'au début de ce siècle en une douzaine de royaumes culturellement semblables, mais économiquement et politiquement souvent concurrents. L'ethnie umbundu représente aujourd'hui environ un tiers de la population totale de l'Angola. Le *planalto* a été colonisé assez tard, vraiment sous domination portugaise à partir des années 1890 seulement, le dernier acte de résistance active contre cette prise de contrôle coloniale ayant été la « révolte du Bailundo » en 1902<sup>6</sup>. Dans la première moitié de ce

3. Le terme « élite », qui sera souvent utilisé dans cet article, ne doit pas prêter à confusion. Du fait de l'histoire particulière du *planalto*, il ne s'agit pas d'une ancienne bourgeoisie métisse ou assimilée comme il en existait à Luanda, par exemple. Ce terme correspond ici plutôt aux « nouveaux assimilés », ces *indigenas* qui, formés notamment dans les missions chrétiennes, sont un peu en porte-à-faux entre leur société d'origine et la société coloniale à laquelle ils n'ont qu'un accès très restreint (pour une étude de cette couche sociale dans un autre contexte, voir C. MESSIANT, « Luanda (1945-1961) : colonisés, société coloniale et engagement nationaliste », in M. CAHEN, ed., *Bourgs et villes en Afrique lusophone*, Paris, L'Harmattan, 1989 : 125-199).
4. Selon la terminologie de la fin de l'époque coloniale, les « districts » du Huambo et du Bié. La ville actuelle de Huambo s'appelait Nova Lisboa, et celle de Kuito, Silva Porto. J'utiliserai les noms de l'époque coloniale dans la suite de cet article, puisqu'il s'y rapporte.
5. Voir J.C. MILLER, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Londres, James Currey, 1988.
6. Sur le déroulement de cette « révolte » et le rôle des missionnaires congrégationalistes, qui furent accusés d'en avoir été les instigateurs, voir D. WHEELER & D. CHRISTENSEN, « To Rise with One Mind : The Bailundo War of 1902 », in F.-W. HEIMER, ed., *Social Change in Angola*, Munich, Weltforum Verlag, 1973 : 53-92.

siècle, le principal vecteur de transformation économique et social sur le *planalto* fut sans aucun doute le Chemin de fer de Benguela (CFB), qui finit par relier le littoral angolais à la Zambie en passant par l'actuel Shaba. C'est par exemple le CFB qui est à l'origine de la ville de Huambo, fondée en 1912 et devenue cinquante ans plus tard la deuxième ville du pays. Les Ovimbundu fournirent aussi une bonne partie des *contratados* aux différents secteurs de l'économie coloniale, nombre d'entre eux travaillant notamment dans les plantations de café du Nord. L'évolution de la politique coloniale eut pour conséquence une amélioration manifeste du niveau de vie dans l'ensemble de la région dans le courant des années 1960. Cette stratégie volontariste de développement économique fut, pour partie en tous les cas, une réponse au déclenchement de la guerre visant à réduire l'engouement éventuel pour les mouvements nationalistes en offrant de meilleures conditions de vie aux populations du *planalto*.

Enfin, le *planalto* est une des zones de forte concentration chrétienne. Selon le recensement de 1960, on comptait 69 % de catholiques, 27 % de protestants et 4 % d'« autres » pour le district de Huambo, et 44, 30 et 26 % respectivement pour le district du Bié. Par comparaison, le pourcentage de protestants au niveau national n'était que de 17 %. Si l'on considère que ces deux districts comptaient une forte population portugaise blanche, presque exclusivement catholique, l'importance numérique des missions protestantes apparaît comme d'autant plus grande, surtout dans les zones rurales. Il y avait donc dans le *planalto* à la fois une forte présence chrétienne et une influence marquée du protestantisme.

### **Les missions protestantes : des missions des champs ?**

Une constante bien connue des missions protestantes est leur grande diversité. Diversité d'affiliation confessionnelle, de credo religieux, mais aussi de stratégie missionnaire et de rapport au politique. Dès lors, une évaluation complète de leur travail sur le *planalto* exigerait que l'on se penche sur chacune des sociétés missionnaires qui y ont travaillé, afin de voir quelles furent leurs particularités et, partant, leur influence respective. Le but de cet article étant de donner un aperçu général des dynamiques missionnaires dans cette région, je me contenterai pourtant d'en tracer les grandes lignes, au risque d'en transmettre une image parfois tronquée<sup>7</sup>.

Le développement des missions protestantes au XIX<sup>e</sup> siècle s'est fait dans le sillage du Réveil qui a fondamentalement transformé le paysage religieux des pays anglo-saxons d'abord, puis des autres pays occidentaux. Jusque dans les années 1830, l'idée centrale autour de laquelle s'organise la mission est celle du *millenium*, ou « la vision biblique d'un âge d'or aux confins de l'histoire »<sup>8</sup> plus ou moins imminent. Puis vient une ère des polémiques, où apparaissent des différences d'appréciation du *millenium* comme moteur de la mission. Ainsi, aux États-Unis, une opposition se fait peu à peu sentir

7. En fait, même si je vais citer toutes les sociétés missionnaires protestantes qui participèrent à l'évangélisation sur le *planalto*, mon analyse reposera avant tout sur les missions congrégationalistes, autant par manque de renseignements précis sur les autres que du fait de l'importance prépondérante des missions congrégationalistes dans cette région.

8. D. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995 : 423.

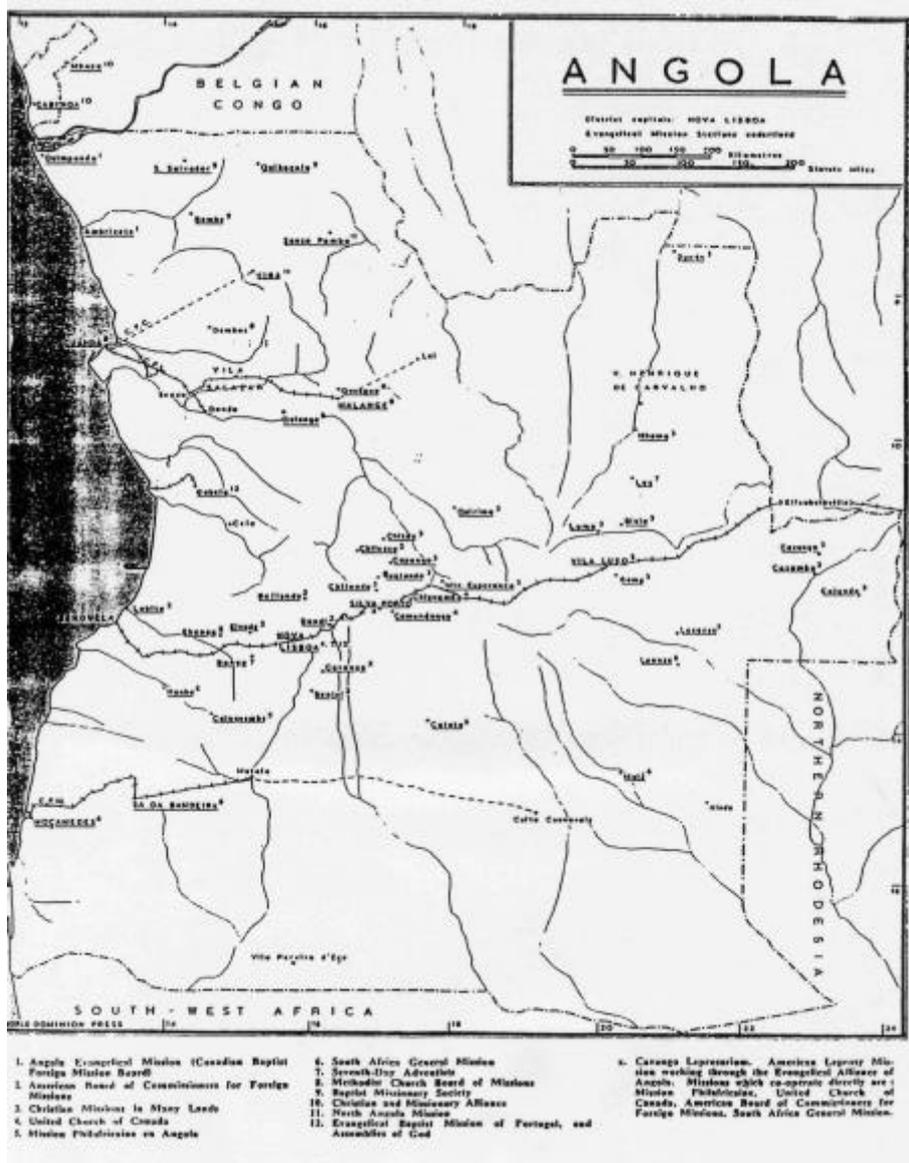
entre pré-millénaristes, d'une part, et tenants du christianisme social, de l'autre opposition qui finit par marquer l'œuvre missionnaire dans son ensemble. Pour les pré-millénaristes, la conversion est un acte à caractère absolu, le « passage d'une obscurité totale à une lumière parfaite »<sup>9</sup>. L'Église est considérée comme un ensemble d'individus doués de raison, et le bien-être social qu'elle peut procurer n'est que la somme du bien-être des individus, qui passe naturellement par une conversion au christianisme. Cet accent mis sur l'évangélisation individuelle se traduit par une interprétation en termes de volonté divine de tout phénomène social ou politique, et débouche sur le respect de toute autorité séculière, quelle qu'elle soit – l'autorité divine étant *in fine* la seule qui compte. Pour les tenants du christianisme social en revanche, la société remplace l'individu comme centre de l'action missionnaire. Ce courant se caractérise encore par une croyance très forte dans le progrès social, et par la conviction que c'est dans ce monde-ci, et non dans l'au-delà qu'il faut construire le Royaume de Dieu.

On retrouve ces divisions au sein des sociétés missionnaires protestantes qui, dès 1880, s'installent sur le *planalto*. Les missions congrégationalistes font sans conteste figure de poids lourd du protestantisme dans cette région, autant d'un point de vue numérique que, surtout, par leur influence au niveau social et politique. On peut considérer qu'elles représentent la tendance du christianisme social, dans la mesure où des leaders congrégationalistes aux États-Unis en rédigèrent certains des textes fondateurs<sup>10</sup>. Les Églises qui, en 1957, forment le Conselho das Igrejas evangélicas de Angola central (CIEAC) émanent toutes de deux sociétés missionnaires suédoises, l'American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) et la Canadian Congregational Foreign Missionary Society (CCFMS). Ces deux sociétés collaborent étroitement dès 1885, date à laquelle Currie, premier missionnaire canadien envoyé en Angola, vient rejoindre ses collègues américains présents dans le Bailundo depuis 1881. Un demi-siècle plus tard, on compte déjà sept grands centres missionnaires<sup>11</sup> (cf. Carte 1), et un nombre beaucoup plus important de sous-stations et autres postes d'évangélisation créés par des évangélistes angolais. À l'exception de Bailundo et de Chilessso, tous les centres congrégationalistes se concentrent le long de la ligne du CFB, dans les zones de peuplement les plus denses du *planalto*.

9. *Ibid.* : 425.

10. G.H. ANDERSON, « American Protestants in Pursuit of Mission : 1886-1986 », *International Bulletin of Missionary Research*, XII (3), July 1988 : 105.

11. Bailundo (fondé en 1881) ; Camundungo (1889) ; Chilessso (1892) ; Chissamba (1906) ; Elende (1908) ; Dondi (1914) ; Bunjei (1923), auxquels on peut ajouter la station de Lobito (1924) et celles créées dans les quartiers périphériques de Nova Lisboa (1926) et Silva Porto (1945).



Source : J. Tucker, « Angola : The Land of the Blacksmith Prince », *World Dominion*, juil. 1956 : 7.

Carte 1. Distribution géographique des missions protestantes en Angola

En tout, ce ne sont pas moins de cinq autres sociétés missionnaires protestantes qui, en plus des missions congrégationalistes, vinrent s'établir sur le *planalto* : la Christian Missions in Many Lands (darbistes ou frères de Plymouth), dans le Bié en 1889 ; la Mission philafricaine, puis Alliance missionnaire évangélique, d'origine américano-suisse dans un premier temps, puis uniquement suisse, à Kalukembe, à l'extrême sud-ouest du *planalto* en 1897 ; la South African General Mission à l'est du *planalto* près de la frontière avec la Zambie actuelle en 1914 ; des Adventistes du Septième jour américains en provenance de Namibie, rapidement remplacés par des missionnaires portugais, en 1924 dans le Huambo ; enfin, la Convenção baptista portuguesa à Nova Lisboa et en d'autres endroits de l'Angola dès 1929. Quelles que soient les divergences théologiques à l'intérieur de ce deuxième groupe de sociétés missionnaires, une importante convergence existe quant à leur appréhension des implications politiques de leur travail. Toutes, à l'image de l'idéal-type pré-millénariste évoqué précédemment, se rassemblent autour de la conviction profonde que le religieux prend le pas sur le politique ; ou, en d'autres termes, que tout s'explique par la volonté divine et non par l'action d'un individu quel qu'il soit dans le domaine politique ou social. Il en résulte un certain conservatisme politique, toute autorité séculière n'étant que secondaire par rapport à l'autorité divine.

Au-delà de toute divergence théologique ou même d'appréhension des phénomènes d'ordre politique, une constante unit toutes les missions protestantes : l'attitude des autorités portugaises, qui oscilla, de 1880 à l'indépendance, entre tolérance forcée après les engagements pris à la conférence de Berlin, opposition à une activité dont elles craignaient les conséquences néfastes pour la cohésion de la colonie mais dont elles savaient l'œuvre sociale irremplaçable, et discrimination pure et simple. Pendant longtemps le protestantisme, malgré l'intérêt qu'y portèrent certains chercheurs portugais, resta, dans la conception des autorités coloniales, un agglomérat de « sectes » potentiellement dangereuses, mais dans le fond méconnues<sup>12</sup>. C'est seulement dans le courant de la guerre que l'attitude des autorités portugaises commença à évoluer du fait de l'implication de certaines missions et de certains missionnaires dans la lutte anticoloniale, et en fonction des nuances qu'elles commençaient à percevoir dans le discours et l'attitude politique et sociale des responsables des différentes missions.

Surtout, il est une autre constante parmi les missions protestantes du *planalto*, toutes tendances confondues, sur laquelle je m'arrêterai plus longuement. À quelques très rares exceptions près, elles s'installèrent dans des régions rurales, souvent assez éloignées des bourgs (*vilas*) et des villes

12. Ainsi la « somme » du dernier archevêque de Luanda de l'époque coloniale, D. Manuel Nunes GABRIEL (*Angola. Cinco séculos de Cristianismo*, Queluz, Litoral [1972]), bien qu'écrite une dizaine d'années après le début de la guerre anticoloniale, ne contient qu'une dizaine de pages, en annexe, sur le protestantisme. Eduardo dos Santos laissait entendre en 1964 dans un opuscule consacré au « problème missionnaire » (*L'État portugais et le problème missionnaire*, Lisbonne, Junta de investigações do ultramar – Centro de estudos históricos ultramarinos, 1964) que c'était la mise sur pied, en 1959, d'une « mission pour l'étude de la missionologie africaine » qui avait permis la parution d'analyses fouillées sur les religions non catholiques, dont notamment : J.J. GONÇALVES, *Protestantismo em África*, Lisbonne, Junta de investigações do ultramar, 1960, 2 vols (« Estudos de ciências políticas e sociais », n° 39) ; et E. dos SANTOS, *Religiões de Angola*, Lisbonne, Junta de investigações do ultramar, 1969.

coloniales. Pour bien comprendre les raisons de cette implantation particulière, il faut revenir aussi bien sur certains traits de l'histoire missionnaire protestante à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qu'au contexte de la colonisation portugaise. Les sociétés missionnaires protestantes ont eu dès leur apparition une relation ambiguë avec la civilisation occidentale dont elles étaient le produit. Fortement influencées par le positivisme issu des Lumières, elles étaient également imbues de la supériorité de la civilisation chrétienne sur toute autre culture. Mais la civilisation que le colonialisme prétendait imposer en Afrique n'avait bien souvent qu'un lien ténu avec le concept de civilisation chrétienne à la base de l'œuvre missionnaire protestante. Ce que les missionnaires cherchaient à construire en Afrique, c'était un nouveau Royaume de Dieu bien différent de la civilisation coloniale qu'ils jugeaient corrompue et dangereuse.

Ainsi, le Dr John Means, chargé par l'ABCFM en 1878 de trouver un endroit pour l'établissement d'une mission en Afrique centrale, recommanda la région du « Bié et du Coanza », qui offrait notamment l'avantage suivant :

« Cette région n'est pas encore ouverte au commerce. Lorsque l'Évangile doit suivre le commerce, il doit faire face à un double ennemi : non seulement les maux du paganisme, qui en soi sont déjà bien assez néfastes, mais également les maux encore plus graves d'une civilisation corrompue et sans principes »<sup>13</sup>.

Que cette appréciation ne corresponde pas vraiment à la réalité d'une région qui commerçait depuis longtemps avec le littoral, notamment par la traite des esclaves, importe peu ici. Ce qui compte, c'est qu'elle met en lumière un principe qui marquera le travail missionnaire congrégationaliste dans le *planalto* jusqu'à la fin de l'ère coloniale (et au départ de tous les missionnaires étrangers) : la volonté de faire de ce travail un contrepoids à l'influence néfaste de la colonisation non chrétienne, voire, pour certains, de l'Église catholique. Il faisait sens dès lors que les missionnaires cherchent à s'établir dans des zones rurales non encore atteintes par le colonialisme honni. D'autant que les tentatives des autorités portugaises pour contrôler leurs activités (dont l'imposition du portugais comme langue de travail dans tous les domaines de la mission<sup>14</sup> au détriment des langues indigènes que les missionnaires s'efforcèrent de promouvoir) eut aussi pour conséquence de renforcer les tendances insularistes des protestants. Le cantonnement de leur action missionnaire aux zones rurales répondait en ce sens aussi à une stratégie de protection, d'éloignement de l'autorité coloniale.

Il est vrai également que le *planalto* en lui-même était à bien des égards une région avant tout rurale au moment où les missionnaires protestants s'y établirent. C'est surtout avec la construction du CFB que s'y fit l'urbanisation, le développement des *vilas* à la faveur de la venue de colons portugais suivant la fondation de Nova Lisboa. Dans ces centres urbains, la concurrence était forte pour les missions protestantes, tant il est vrai que les villes

13. Cité in L.W. HENDERSON, *Galangue. The Unique Story of a Mission Station in Angola Proposed, Supported and Staffed by Black Americans*, New York, United Church Board for World Ministries, 1986 : 9.

14. C'était une des mesures contenues dans le « Décret 77 » promulgué en 1921 par Norton de Matos, gouverneur général de l'Angola durant l'époque républicaine.

coloniales blanches étaient à une écrasante majorité catholiques, et que l'Église catholique accompagnait de près leur développement. Le but des missionnaires protestants n'était pas l'évangélisation des colons<sup>15</sup>, malgré les sévères critiques qu'ils ne manquèrent pas d'adresser à certains d'entre eux pour leur manque d'« esprit chrétien ». Il n'empêche que la concurrence des missions catholiques ne justifiait pas à elle seule que les missions protestantes restent implantées en zone rurale uniquement. Le modèle missionnaire protestant était largement dominé par une vision idéalisée de la vie rurale comme cadre privilégié du développement de la mission, et beaucoup estimaient que le véritable travail missionnaire ne pouvait se faire que loin des villes. Par exemple, c'est au prix d'une véritable bataille entre certains missionnaires « progressistes » et la majorité « traditionaliste » que fut accepté le financement d'un foyer pour les étudiants issus des missions protestantes qui venaient continuer leurs études à Nova Lisboa dans les années 1950<sup>16</sup>. L'urbanisation devint toutefois un phénomène incontournable dans le *planalto* dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, et les missions protestantes durent y répondre. De manière fort symptomatique, c'est par l'envoi de missionnaires puis de pasteurs angolais que les congrégationalistes le firent. Cela ne retranche bien entendu rien à la qualité du travail effectué, mais cette stratégie montre bien que pour les missionnaires américains et canadiens le centre de gravité de la mission restait le *mato*. La pénétration des missions protestantes en ville se fit au départ dans les quartiers où habitaient une majorité d'Angolais d'origine rurale<sup>17</sup>, et elle resta longtemps un phénomène secondaire pour la direction des missions<sup>18</sup>.

Enfin, deux autres particularités de l'histoire du développement des missions protestantes viennent compléter ce tableau « champêtre ». Tout d'abord, aux États-Unis, l'engagement missionnaire protestant, qui connaît un engouement impressionnant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, est à bien des égards aussi un engagement nationaliste et l'expression d'un certain anticatholicisme. Comme le résumait un des artisans de cet engouement dans un livre paru en 1886 : « À n'en point douter, être chrétien, anglo-saxon et américain à notre époque, voilà le summum des privilèges »<sup>19</sup>. Dans cette conception, la mission était donc autant américaine que protestante. Et l'on est en droit de penser que c'est parfois avec un certain dédain pour le Portugal et ses airs de grande puissance coloniale que les missionnaires américains partirent pour l'Angola. Bien sûr, cela n'est valable que pour les

15. À l'exception peut-être de la *Convenção baptista portuguesa* (à ne pas confondre bien sûr avec la Baptist Missionary Society de Londres, présente dans le nord du pays), qui travailla notamment dans la ville de Nova Lisboa parmi les colons portugais.

16. Entrevue avec le pasteur Henrique Etaungo, Lisbonne, déc. 1997.

17. Cela était d'ailleurs autant un résultat de la ségrégation qui, de fait, caractérisa les villes du *planalto* jusque dans les années 1960, qu'une expression de la stratégie missionnaire.

18. La mission congrégationaliste de Lobito (par la suite Igreja evangélica do litoral) fait dans une certaine mesure exception ici. Elle fut fondée en 1924 déjà par Jessé Chipenda, futur premier secrétaire général angolais du Conselho das igrejas evangélicas de Angola central, pour prendre soin des *contratados* envoyés du Bailundo à Lobito pour assurer la construction du port et de ceux travaillant dans les plantations de canne à sucre de Catumbela. Toutefois, le fait que là aussi le travail ait été laissé à un tout jeune pasteur angolais montre que cette partie de l'œuvre n'était certainement pas prioritaire aux yeux des missionnaires nord-américains. De plus, c'est parmi des travailleurs d'origine rurale que cette mission se développa, ce qui n'en fait certainement pas une mission urbaine.

19. « *Surely, to be a Christian and an Anglo-Saxon and an American in this generation is to stand on the very mountain-top of privilege* », J. STRONG, *Our Country*, cité in G.H. ANDERSON, « Americans... », *op. cit.* : 98.

missionnaires américains (et canadiens), mais on peut se demander aussi si ce sentiment de supériorité à l'égard du Portugal et de ses colonies n'a pas habité certains missionnaires européens également, du moins au moment de leur installation en Angola<sup>20</sup>.

En deuxième lieu et surtout, la dimension territoriale de la mission en est venue à jouer un rôle crucial dans le développement des missions protestantes, à mesure que la variable confessionnelle ou dénominationnelle devenait de plus en plus importante. Alors que la mission des débuts était interconfessionnelle, et les premières grandes sociétés missionnaires l'expression de l'œcuménisme intraprotestant (comme par exemple la London Missionary Society, fondée en 1795, l'American Board of Commissioners for Foreign Missions en 1806 ou encore la Mission de Bâle en 1810), c'est progressivement la tendance inverse qui s'est imposée, et les sociétés missionnaires sont devenues liées chacune à une Église particulière. Tant et si bien que la mission, dont le projet initial était la conversion du monde entier au christianisme, est devenue avant tout une manière d'implanter des Églises confessionnelles en Afrique ou ailleurs, de « délimiter une série de petits territoires "réservés" à l'anglicanisme, au presbytérianisme, au luthéranisme, et à d'autres dénominations semblables »<sup>21</sup>.

La tendance des missionnaires protestants à s'installer dans des lieux souvent peuplés certes, mais éloignés des grandes concentrations urbaines ou semi-urbaines répondait donc aussi à une tendance lourde de l'œuvre missionnaire : l'insularité, ou la conception de la station missionnaire en termes de bastion, de citadelle de la civilisation chrétienne au milieu du désordre « païen » ou colonial<sup>22</sup>. Il est évident que les différentes stations des missions protestantes étaient liées entre elles par d'étroites relations : déplacements fréquents des missionnaires, des pasteurs et des catéchistes pour évangéliser ; rassemblements des croyants à l'occasion des célébrations qui marquaient le calendrier religieux, et qui ont certainement contribué à la formation d'un sentiment d'appartenance, d'identification communautaire ; réseaux de formation scolaire, qui passaient souvent par plusieurs stations ; parcours professionnel des croyants dont on attendait que, une fois bien formés, ils aillent travailler pour la mission en tant que professeurs ou infirmiers, par exemple. Mais il semble qu'à quelques exceptions près, dont le séminaire uni de Dondi qui formait les futurs pasteurs de trois Églises du pays<sup>23</sup> (mais pas de toutes les Églises du *planalto*), c'est à l'intérieur des réseaux d'une seule société missionnaire que ces « pèlerinages » se faisaient, renforçant ainsi la tendance à l'insularité, et

20. À cet égard, plusieurs rapports d'agents de la PIDE/DGS sur les missions protestantes expriment de manière implicite le ressentiment de fonctionnaires portugais à l'encontre d'étrangers qui, selon eux, avaient une fâcheuse tendance à ne considérer le Portugal que comme un pays de seconde zone, à la limite du sous-développement.

21. D. BOSCH, *Dynamique de la mission...*, op. cit. : 450.

22. Une plainte récurrente des agents de la PIDE/DGS à propos des missions protestantes était précisément le fait que leurs stations se trouvaient souvent dans des endroits inaccessibles, retirés et, partant, difficiles à contrôler. Ainsi cet extrait, à propos de la mission de Dondi : « No distrito do Huambo temos que destacar a Missão Evangélica do Dondi não só pela área que ocupa, mas também [...] pela dificuldade que nos apresenta em se controlar, devido a encontrar-se situada dentro duma mata onde nada se pode observar » (ANTT, PIDE/DGS, DELEGAÇÃO DE ANGOLA, *D.Inf/1a, pro. 13.06.C* (Missão evangélica do Dondi : 733).

23. L'Église méthodiste, basée à Luanda et à Malanje, l'Église évangélique réformée, originaire du nord du pays (Uíge) et le CIEAC.

expliquant peut-être en partie l'identification « américaine » à laquelle je faisais allusion<sup>24</sup>.

### **Les missions catholiques : des missions des villes ?**

Faire l'historique de l'implantation missionnaire catholique dans le *planalto*, c'est faire avant tout l'historique de la congrégation des Pères du Saint-Esprit. En effet, après des débuts difficiles, où une tentative menée par deux pères séculiers échoua<sup>25</sup>, ce sont deux supérieurs spiritains, le père Lecomte et le père Louis Keiling, tous deux français, qui permirent à la mission catholique de s'implanter dès les années 1890. À partir de ce moment, toute l'œuvre missionnaire fut remise à la congrégation spiritaine<sup>26</sup>. Le dynamisme des missionnaires spiritains, conjugué à la volonté politique d'établir une forte présence portugaise sur le *planalto*, assura à l'Église catholique une croissance importante dès le début du siècle. L'instauration de la République en 1910, avec son cortège de mesures répressives à son encontre, n'y mit qu'un frein très provisoire : de 1909 à 1936, le nombre de stations missionnaires passa de sept à dix-neuf, sous l'impulsion du père Keiling<sup>27</sup>. Le CFB, la fondation de la ville de Nova Lisboa, dont le premier centre administratif fut établi dans les locaux d'une mission catholique cédée par l'Église, et l'arrivée de plus en plus massive de colons portugais renforcèrent encore ce mouvement. En 1940, le Concordat et l'Accord missionnaire signés entre le Saint-Siège et le Portugal fixèrent un nouveau cadre aux relations entre l'Église et l'État. Loin d'un changement radical, ce nouveau contrat était l'expression d'une intention dont a été empreint le colonialisme portugais dès ses débuts : faire des missions catholiques un instrument de sa politique de « portugalisation » des indigènes angolais. Mais le gouvernement n'eut jamais vraiment les moyens de ses ambitions : alors que l'Église catholique fut chargée dès 1941 de tout l'enseignement aux *indigenas*<sup>28</sup>, les missionnaires et les évêques

24. Cette tendance était d'autant plus forte dans le cas des missions congrégationalistes que l'autonomie des communautés ou congrégations constituait un des éléments importants de la doctrine religieuse. Chaque mission administrait son territoire comme bon lui semblait, et c'est seulement dans les années 1950 que les subventions commencèrent à être envoyées de manière centralisée à Dondi, d'où elles étaient ensuite redistribuées. En 1957 toutefois, la création du CIEAC et la nomination d'un secrétaire général marquèrent le début d'une lente évolution vers une structure plus centralisée, qui prit la forme d'une Église synodale en 1979 (mais en fait les statuts de cette nouvelle Église existaient depuis 1965). Cette évolution est à mettre en parallèle avec les transformations que connurent les Églises congrégationalistes en Amérique du Nord durant la même période (entretien avec le pasteur Augusto Chipesse, Luanda, mars 1998). On peut penser que la venue, dans les années 1960, d'une nouvelle génération de missionnaires, plus avant-gardistes, a facilité ces changements.

25. Dans le Bailundo, la maison construite par l'un des pères fut même détruite par des « indigènes » et celui-ci dut se réfugier à la mission protestante, ce qui, logiquement, fit tout de suite penser à l'évêque que les missionnaires protestants étaient à l'origine de cette « conspiration » ; cf. L.W. HENDERSON, *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes*, Lisbonne, Editorial Além-Mar, 1990 : 75-76.

26. Voir H. KOREN, *Les Spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire. Histoire de la Congrégation du Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1982 : 575-585 ; C.F. da COSTA, *Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola (1866-1966)*, Nova Lisboa, 1970.

27. M.N. GABRIEL, *Angola...*, op. cit. : 314. Voir aussi L. KEILING, *Quarenta anos de África*, Braga, Edição das Missões de Angola e Congo, [1934].

28. En fait, cette disposition de l'Accord missionnaire fut partiellement revue dans les années 1960 après la réforme du système d'enseignement. L'abolition de l'*indigenato* en 1961 entraîna la fin de l'enseignement spécialement destiné aux Africains et rendit l'enseignement primaire obligatoire (ces mesures, entrées en vigueur dès 1961, furent officialisées en 1964). Dans la foulée, l'Église catholique perdit petit à petit la mainmise qu'elle avait acquise sur l'enseignement (E. Sousa FERREIRA, *O fim de uma era : o colonialismo português em África*, Lisbonne, Sá da Costa, 1977 : 87-88). Pour une étude générale sur les politiques d'enseignement dans l'Angola colonial, voir E.M. da SILVA, « O papel societal do

eurent à se plaindre d'un manque chronique de subsides à l'ouverture d'écoles, par exemple<sup>29</sup>. C'est aussi en 1941 que sont créés deux nouveaux diocèses, Nova Lisboa et Silva Porto, entraînant une présence plus importante des autorités ecclésiastiques sur le *planalto*. Mais cela ne diminue en rien l'influence décisive des spiritains, ne serait-ce que parce que les deux premiers évêques nommés étaient de la congrégation<sup>30</sup>.

Une des constantes de la mission catholique en Angola dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est aussi le manque de vocations au Portugal<sup>31</sup>. Il y eut donc de tout temps de nombreux pères et missionnaires étrangers au service de l'Église catholique, mais surtout de la congrégation des Pères du Saint-Esprit. La République, en fermant tous les centres de formation religieuse au Portugal, ne fit que renforcer cette tendance, que le gouvernement de Salazar n'arriva jamais à renverser, même si l'Accord missionnaire donnait une priorité absolue au recrutement de missionnaires portugais. Ainsi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, ce ne sont pas moins de trente missionnaires spiritains hollandais qui débarquèrent en Angola, la plupart pour travailler sur le *planalto*. De ce fait, l'intention politique derrière l'Accord missionnaire se voyait imposer des limites que Salazar espérait justement dépasser : les autorités coloniales ne pouvaient pas attendre de la part de missionnaires français, hollandais, espagnols ou suisses qu'ils participent à la « portugalisation » des Angolais de la même manière que leurs collègues portugais. Ainsi l'absence de ressources financières suffisantes, alliée à la place prépondérante de missionnaires étrangers dans les missions catholiques, mit un bémol important aux intentions de l'État colonial contenues dans le Concordat et l'Accord missionnaire<sup>32</sup>.

---

sistema de ensino na Angola colonial (1926-1974) », *Revista internacional de Estudos africanos*, 16-17, 1992-94 : 103-130. Ou, pour une étude consacrée directement au rôle des missions mais à une époque plus ancienne, M.A. SAMUELS, *Education in Angola, 1878-1914 : A History of Cultural Transfer and Administration*, New York, Teachers College Press, 1970.

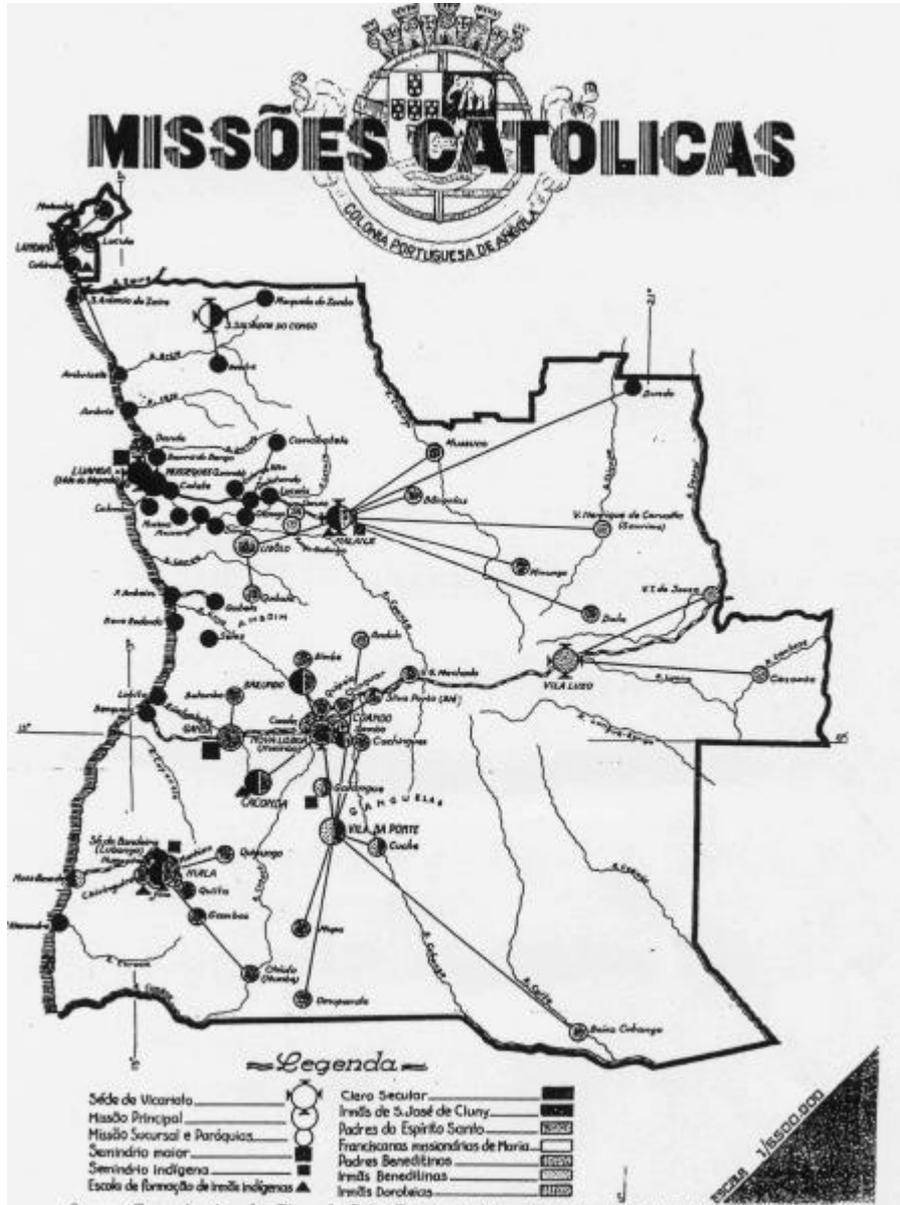
29. Face au soutien officiel de l'État aux écoles catholiques, la question de la légalisation des écoles protestantes est intéressante. Dès 1941, et même avant, elles ne sont que tolérées, et ne jouissent d'aucune reconnaissance légale. Dans un premier temps, les responsables protestants semblent se satisfaire de cette situation qui n'empêche pas leurs écoles de soutenir facilement la comparaison avec les écoles catholiques, qu'il s'agisse du nombre d'établissements et d'élèves ou de la réussite scolaire. Dans la seconde moitié des années 1960 toutefois, les missions protestantes sont confrontées à une baisse manifeste de moyens financiers. Aussi demandent-elles que leurs écoles soient reconnues légalement et incorporées dans le système scolaire officiel, ce qui leur sera toujours refusé par l'administration coloniale. On peut toutefois percevoir ici certains conflits au sein de l'administration entre, d'une part, la direction des écoles qui semble favorable à la légalisation et à l'ouverture d'écoles protestantes pour compenser le manque de moyens de l'État et, de l'autre, la PIDE/DGS qui se méfie des conséquences politiques d'une attitude plus conciliante envers les écoles protestantes. La position de la PIDE/DGS s'assouplit dès la fin des années 1960 – tout comme semble s'assouplir son attitude en général par rapport aux missions protestantes, notamment à mesure que les missionnaires étrangers sont remplacés par des pasteurs angolais – et elle finit par donner son aval à l'ouverture ou à la légalisation d'écoles par les protestants partout où ni l'Église catholique ni l'État n'ont les moyens d'en ouvrir.
30. De 1886 à 1940 environ, il y eut 284 missionnaires spiritains dans l'ensemble du territoire angolais (dont seulement 71 Portugais). Durant la même période, le nombre de pères diocésains portugais ayant travaillé en Angola ne s'éleva qu'à 93 (M.N. GABRIEL, *Angola... , op. cit.* : 421, 435).
31. C'est ce que fait remarquer l'ancien archevêque de Luanda, qui parle même de « l'anémie spirituelle » dont souffraient certains diocèses portugais, imputable notamment aux effets néfastes des « doctrines libérales », *ibid.* : 421. Pour une présentation des ordres et missionnaires catholiques non portugais ayant œuvré en Angola, voir *ibid.* : 420-444.
32. Il faudrait encore ajouter à cela le rôle d'un nombre non négligeable de missionnaires catholiques « progressistes » opposés à la compromission de l'Église avec l'État colonial. C'est ce que j'ai développé ailleurs : D. PÉCLARD, « Religion and Politics in Angola : The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961 », *Journal*

Si l'on se penche maintenant plus précisément sur les zones d'établissement des missions catholiques sur le *planalto*, on peut constater tout d'abord la même concentration, logique en fonction des zones de peuplement, le long de la ligne du CFB, et surtout dans la zone centrale entre Nova Lisboa et Silva Porto (cf. Carte 2). Leur implantation répondait par ailleurs aussi à une logique de *containment* des missions protestantes. D'une part, et dans la mesure restreinte où elles peuvent être considérées comme des auxiliaires du colonialisme, elles furent une manière pour l'État colonial de placer ses pions près des missionnaires étrangers jugés subversifs. D'autre part, missions catholiques et protestantes se développèrent aussi en fonction les unes des autres dans une logique de compétition pour les âmes païennes à sauver<sup>33</sup>. Ainsi, à la station de Dondi, centre des missions congrégationalistes et l'une des plus grandes stations missionnaires de tout le pays, faisait face, à quelques kilomètres seulement, à la mission catholique de Bela Vista, à proximité de la *vila* du même nom.

Surtout, au contraire des missions protestantes, les missions catholiques accompagnèrent de près les changements fondamentaux que l'urbanisation croissante du *planalto* entraîna, dans la mesure où elles furent présentes tant en ville que dans les zones rurales, quoique de manière très différente. L'Église catholique était en quelque sorte bicéphale, comme le laisse entendre sa propre terminologie : dans les villes, les bourgs et les agglomérations de colons, elle établit des paroisses, alors que le terme « mission » était réservé aux stations créées parmi les populations angolaises rurales<sup>34</sup>. Les lieux de culte eux-mêmes n'étaient pas épargnés par cette espèce de ségrégation, puisque, d'une part, les messes dominicales dans les églises urbaines étaient divisées en « horaires nobles » et « horaires populaires » et, d'autre part, les croyants blancs et noirs étaient bien séparés à l'intérieur même des églises<sup>35</sup>. Mais malgré cela, la ville de Nova Lisboa, pour ne prendre que cet exemple, était très majoritairement catholique : d'après le recensement de 1960, dans le *concelho* (ville et pourtours immédiats) de Huambo, 84,4 % des Noirs, 95,1 % des Blancs et 92,7 % des métis étaient catholiques ; et, alors que la proportion de protestants parmi la population noire dans l'ensemble du district de Huambo (ville et zones rurales) était de 23,5 %, elle tombait à 13,7 % en ville<sup>36</sup>. Au contraire des missions protestantes, l'Église catholique était donc présente aussi bien en

*of Religion in Africa*, XXVIII (2), 1998 : 160-186 Pour une étude plus approfondie du discours de l'Église catholique, voir M. LEGRAND, *Colonisation portugaise et discours religieux*, Louvain, Centre de recherches socio-religieuses, 1974, multigr.

33. M<sup>re</sup> Keiling lui-même offre un bel exemple de cette compétition dans un opuscule de 1936 destiné aux élèves des missions catholiques où il s'agit d'apprendre à connaître son adversaire pour mieux pouvoir le combattre : « *se conhecêssemos a nossa Santa Religião e algumas das mazelas dos fautores do protestantismo, reduziremos com a maior facilidade os nossos adversários ao silêncio* » (L. KEILING, *Luz nas trevas ou verdade da Igreja católica. Origem, exposição e refutação dos erros dos fundadores do Protestantismo*, Braga, Tip. da Oficina de S. José, 1936 : [3]). Il faudra attendre le Concile de Vatican II et les efforts conjugués du missionnaire congrégationaliste Lawrence Henderson et du père spiritain Santos Neves pour des premières tentatives de dialogue œcuménique dans le *planalto* à la fin des années 1960 (voir notamment A.F. Santos NEVES, *Ecumenismo em Angola. Do ecumenismo cristão ao ecumenismo universal*, Nova Lisboa, Instituto superior católico, 1968).
34. D'ailleurs, cette habitude a survécu à l'indépendance et à la fin de l'époque missionnaire, puisque l'on parle encore de missions pour les paroisses de villages et de zones rurales, et de paroisses pour les zones urbaines (entrevue avec Tony Neves, Lisbonne, déc. 1997).
35. M. da Conceição NETO : *Todos cidadãos, mas nem todos cidadãos. Nova Lisboa (cidade do Huambo), c. 1945-1961*, communication à la conférence « Africa's Urban Past », Londres, School of Oriental Studies (SOAS), juin 1996 : 11, note 16.
36. Chiffres cités in *ibid.* : 11.



Source : Congrégation des Pères du Saint-Esprit, Archives Générales (Paris), B-468 VII.

Carte 2. Distribution géographique des missions catholiques en Angola

ville qu'en zone rurale. Et plus peut-être que la division ou la ségrégation du travail entre paroisses et missions – somme toute assez attendue dans le contexte colonial –, ce sont les passerelles que l'Église catholique permettait à ses fidèles d'emprunter entre ces deux univers qui méritent notre attention ici. Alors que les missions protestantes se caractérisèrent par une grande réticence à englober les réalités de l'univers urbain dans leurs stratégies et par un repli très prononcé sur le monde rural, les missions catholiques ont peut-être permis un certain échange entre ville et campagne pour les élites qu'elles ont formées. C'est cette différence importante que je vais essayer d'esquisser maintenant.

### Élites des villes et Élites des champs

Comme partout ailleurs en Afrique, les missions protestantes et catholiques ont eu en Angola un rôle très important de promotion sociale grâce au système scolaire qu'elles mirent en place. Mais constater qu'elles ont été des « productrices » d'élites ne suffit pas, bien entendu. Il faut aussi se pencher sur l'identité des membres de ces élites, sur leur formation, les aptitudes qu'ils ont acquises et celles de leurs missions respectives ; et il convient aussi de se demander de quelles couches sociales des sociétés dites « traditionnelles » ces futures élites étaient issues, et poser la question des éventuelles correspondances entre élites pré- et post-coloniales. Ce travail reste encore largement à faire en Angola et dans le *planalto*, même si certains s'y sont déjà attelés<sup>37</sup>. Ici, je vais me contenter de formuler quelques hypothèses à propos du cadre de circulation des élites protestantes et catholiques.

C'est sans conteste à Dondi que revient la palme des centres de formation protestants. Créée en 1914, cette station devint le poumon des missions congrégationalistes, en tout cas en ce qui concerne la formation, avant d'en devenir, en 1957, le centre administratif. C'est là que fut érigé le séminaire Emmanuel Uni, qui forma les pasteurs de trois des principales Églises du pays (*cf. supra*, note 23), mais aussi l'institut Currie, école technique secondaire<sup>38</sup>, et l'école Means, internat pour jeunes filles. Plus que le parcours des étudiants, c'est la destination des élites formées par les protestants qui doit nous retenir ici. Il existait sans aucun doute une forte pression de la part des missionnaires pour inciter leurs anciens élèves à rester dans le giron de la mission. Les élèves dont tout ou partie des études avaient été payées par la mission se devaient de travailler quelques années pour celle-ci, en compensation de ce qu'ils avaient reçu<sup>39</sup>. Mais d'une

37. M.A. SAMUELS, *Education...*, *op. cit.* ; voir surtout les travaux de M. da Conceição NETO, dont : « Todos cidadãos... », *op. cit.* ; « Hóspedes incómodos : Portugueses e Americanos no Bailundo no último quartel do século XIX », in *Actas do seminário : Encontro de povos e culturas em Angola, Luanda, 3 a 6 de Abril de 1995*, [Lisbonne], Comissão nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997 : 375-389.

38. Les écoles secondaires des missions protestantes n'avaient pas le statut de lycées, mais étaient reconnues comme écoles d'enseignement technique. Les élèves qui en sortaient devaient encore passer un examen avant d'entrer dans l'enseignement secondaire supérieur.

39. Entrevue avec le pasteur Augusto Chipesse, Luanda, mars 1998.

manière générale on attendait de la part de tous ceux qui avaient bénéficié du système d'enseignement une reconnaissance concrète qui se traduise par une participation au développement de l'œuvre, ce pour un salaire généralement très bas<sup>40</sup>. Cette politique était en parfaite adéquation avec l'idée de communauté, de *Gemeinschaft*, congrégationaliste qui, si elle offrait des avantages pour ses membres, pouvait aussi, en tout cas dans l'optique missionnaire, requérir des sacrifices, notamment financiers.

Seulement, le développement économique du *planalto* remit progressivement en cause ce modèle communautaire. Le CFB employa, dès les années 1920, un nombre important d'Ovimbundu issus de la filière congrégationaliste (et d'autres missions protestantes ou catholiques bien entendu) comme cheminots ou auxiliaires de l'administration. La migration des Ovimbundu au-delà des limites du *planalto*, soit dans le cadre du système de travail forcé (*contratado*), soit de manière volontaire, concerna également des protestants<sup>41</sup>. Par ailleurs, à la fin de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, « de nombreux Ovimbundu [résidaient] de manière permanente ou semi-permanente dans les villes, et ils [avaient] pratiquement perdu tout contact avec leurs villages d'origine »<sup>42</sup>. En l'absence de données statistiques, il est difficile de savoir quelle est la proportion de protestants qui quittèrent les missions pour aller s'établir en ville, mais il est probable que l'univers urbain a exercé un certain attrait sur ces élites déjà avant l'essor économique des années 1960. Il n'est pas aisé non plus de savoir qui, outre le CFB, le port de Lobito et les plantations de Catumbela entre autres, furent leurs employeurs<sup>43</sup>. Mais quoi qu'il en soit, selon Edwards, la société umbundu était encore, peu avant le déclenchement de la guerre, une société rurale, et « à l'échelle locale, c'est par la production agricole plutôt que par le travail migratoire que les villageois [étaient] intégrés à l'économie commerciale de l'Angola moderne »<sup>44</sup>.

Le tableau changea quelque peu dès les années 1960, et il ne fait aucun doute que le rôle des villes dans la structure des sociétés umbundu – et des missions protestantes – prit de plus en plus d'importance. Le boom économique que connut le *planalto* permit à de nombreux « enfants » des missions d'aller tenter leur chance en dehors des réseaux protestants, ou plutôt en dehors des réseaux contrôlés directement par les missionnaires étrangers. Il faut dire que les ressources des sociétés missionnaires commencèrent aussi à se faire plus maigres à la même époque, et le sacrifice financier

40. À cet égard, la position de G.M. Childs, ancien missionnaire congrégationaliste auteur de l'une des rares monographies sur les Ovimbundu, est révélatrice : « ... le point le plus important à mon avis n'est pas le salaire exact d'un maître ou d'un responsable [d'école], mais de savoir si ce poste et la rémunération qu'il reçoit sont de nature à distendre les liens organiques de la société indigène et à rendre plus difficile ses relations avec son clan [*folk group*] » (G.M. CHILDS, *Umbundu Kinship and Character*, Londres, Oxford University Press, 1949 : 67).

41. C'est d'ailleurs ce qui contraint les congrégationalistes à ouvrir leur première mission en zone urbaine (*cf. supra*, note 18).

42. A.C. EDWARDS, *The Ovimbundu...*, *op. cit.* : 72.

43. Certains, par exemple, mécontents du traitement offert par les missions, profitèrent de l'expérience acquise et ouvrirent des écoles privées (M. da C. NETO, « Todos cidadãos... », *op. cit.* : 12, note 17).

44. A.C. EDWARDS, *The Ovimbundu...*, *op. cit.* : 74. Il faut probablement nuancer le propos d'Edwards, du fait qu'il a effectué sa recherche dans une région éloignée des centres urbains, donc pas forcément représentative à cet égard.

exigé au nom de la *Gemeinschaft* protestante d'autant plus difficile à supporter que devenaient plus grandes les possibilités d'ascension sociale à l'extérieur de la communauté. Les missionnaires ne virent pas ce mouvement d'un bon œil, et l'opprobre qu'ils jetèrent parfois sur ces « traîtres » était à la mesure de leurs attentes quant au modèle d'identification communautaire rurale qu'ils s'étaient efforcés d'imposer. Elle était aussi l'expression d'un déplacement progressif du pouvoir au sein des Églises protestantes naissantes vers les pasteurs et dirigeants angolais. À nouveau, l'absence de statistiques nous empêche de mesurer l'impact de cette migration, ou de connaître la destination exacte de ces élites. De toute façon, il est probable que seule une minorité des membres de l'élite protestante quittèrent la sphère d'influence de la mission. Surtout, on peut aussi poser pour hypothèse que ceux qui le firent, y compris ceux qui s'installèrent en ville, étaient marqués par un rapport à la géographie culturelle et politique du *planalto* fortement influencé par l'idéologie missionnaire protestante. Un nouveau détour rapide par certains éléments de cette idéologie permettra de mieux comprendre le message auquel ces élites étaient exposées.

Les missionnaires congrégationalistes – comme beaucoup de missionnaires protestants – avaient une vision très culturaliste, voire clanique, de leur travail d'évangélisation. Ainsi pour Childs, l'Église n'avait-elle de chance de se développer sainement que si elle respectait fidèlement l'organisation de la société umbundu.

« On a dit beaucoup de choses à propos de la nouvelle "tribu de Dieu" que l'Église est en train de faire naître en Afrique. Je crois cependant que, à moins que cette nouvelle tribu soit fermement enracinée dans le sol de son propre héritage social, elle ne deviendra pas une tribu mais se désintégrera en autant d'individualités *déracinées* qu'elle a de membres »<sup>45</sup>.

Pour Henderson, les missions congrégationalistes ont été les héritières de la société umbundu traditionnelle, et il présente le CIEAC comme ayant « suivi de près le modèle de la structure sociale umbundu. La station missionnaire assumait les fonctions de l'*ombala*, qui était la résidence du roi et, pendant la période coloniale, le missionnaire était, de fait, le roi. Les dépendances des stations missionnaires, les filiales, correspondaient aux *atumbu* dirigées par les chefs »<sup>46</sup>.

Bien sûr, l'attitude des missionnaires protestants face à la société traditionnelle umbundu fut beaucoup plus ambiguë qu'ils ne l'admettaient. Tout n'était pas bon à prendre dans la culture umbundu, et dans le modèle d'éducation qu'il proposait, Childs ne se privait pas de trier le bon grain de l'ivraie : ainsi les rites d'initiation des jeunes, qu'il voyait comme une importation dans la culture umbundu, devaient-ils être remplacés par des camps de jeunes chrétiens. C'est bien à une entreprise de réécriture, de réinvention de la culture umbundu que les missionnaires s'attelèrent. Par

45. G.M. CHILDS, *Umbundu...*, *op. cit.* : 69. C'est Childs qui souligne.

46. L.W. HENDERSON, *A Igreja...*, *op. cit.* : 230. Dans un article bien antérieur, il avait déjà défendu avec force que le protestantisme était « une religion tribale » (L.W. HENDERSON : « Protestantism : A Tribal Religion », in R.T. PARSONS, ed., *Windows on Africa : A Symposium*, Leiden, E.J. Brill, 1971).

ailleurs, il n'est pas du tout évident que la mission ait été perçue au sein des communautés umbundu en les termes voulus par les missionnaires, et le missionnaire était peut-être, plutôt que *le roi* dont parle Henderson, un « roi » à la fois concurrent potentiel des *soba* et allié utile face à la puissance coloniale<sup>47</sup>. À mesure que la pression coloniale se fit plus forte, les missions devinrent ainsi des refuges pour certains membres de familles royales et des familles de chef<sup>48</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans le contexte colonial portugais, l'attitude des missionnaires protestants par rapport aux sociétés umbundu « traditionnelles » eut un impact certainement très important. En effet, la politique portugaise d'assimilation et de « portugalisation » allait de pair avec une attaque en règle contre toutes les formes de vie « tribale », contre ce que Salazar nommait l'obscurantisme des sociétés angolaises. Ainsi, promotion sociale et assimilation à la culture portugaise (forcément catholique) étaient-elles synonymes dans le système colonial. Les missions protestantes, en revanche, développèrent un système qui ne mettait pas *a priori* dos à dos culture umbundu et modernité religieuse, sociale ou politique. Leur message et leur pratique visaient justement à l'intégration des deux, et elles firent office de passerelle entre deux mondes que le colonialisme voulait exclure l'un de l'autre<sup>49</sup>. Mais le tableau serait incomplet si l'on n'ajoutait pas que dans le modèle protestant culture traditionnelle umbundu rimait avec africanité : la défense de la culture umbundu allait de pair avec la défense de l'Afrique noire, de la négritude face aux « dangers » de l'assimilation dont la ville était l'exemple type.

C'est de cet ensemble d'éléments mêlant références géographiques, culturelles et raciales qu'était fait le bagage des élites protestantes. Pour en apprécier le poids, il faudrait voir, bien sûr, dans quelle mesure les habits qu'il contenait étaient du goût de ceux qui les portaient, c'est-à-dire poser la question de la réceptivité, de la performativité du discours missionnaire, que l'on ne peut considérer comme acquise. Les élèves étaient peut-être plus « indociles »<sup>50</sup> que ne l'imaginaient leurs maîtres. Mais quelles qu'aient été la marge de manœuvre des ouailles, leur capacité de réappropriation du message chrétien ou leur utilisation des structures missionnaires à des fins d'ascension sociale, les lieux du pouvoir protestant demeurèrent, jusqu'à l'indépendance en tous les cas, les lieux que les missionnaires avaient choisis. En d'autres termes, et bien que les missions n'aient pu empêcher l'urbanisation d'une partie de leurs cadres, être protestant sur le *planalto*, c'était dépendre d'une organisation dont les référents culturels autant que la structure de pouvoir renvoyaient à l'univers rural, à un imaginaire qui se

47. Ainsi, il est intéressant de noter qu'en presque cent ans de présence dans le *planalto*, les missions congrégationalistes ne réussirent à convertir qu'un seul *soba* umbundu. En revanche, il semble que les *soba* aient incité des fils ou neveux non promis à la succession de leur trône à se convertir au protestantisme, afin, certainement, de « garder un pied dans chaque camp » (entrevue avec le pasteur Henrique Etaungo, Lisbonne, déc. 1997).

48. C. MESSIANT : 1961. *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, 1984 : 415.

49. Les missions catholiques jouèrent à cet égard un rôle tout à fait similaire. C'est aussi une des thèses principales du livre d'Edwards (A.C. EDWARDS, *The Ovimbundu...*, op. cit.).

50. A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

refusait à considérer la vie urbaine comme modèle de développement, de « modernité »<sup>51</sup>. Encore une fois, on ne peut pas partir du principe que l'idéal-type missionnaire a été accepté par tous les convertis protestants de la manière dont l'espéraient ses concepteurs. On peut, par contre, penser que sa mise en pratique dans la formation des membres de la mission protestante, d'une part, et que la territorialisation du pouvoir qu'il représentait, de l'autre, eurent pour effet de renforcer le fossé creusé par la colonisation portugaise entre ville et campagne sur le *planalto*.

Face à cela, la structure même de l'Église catholique offrait certainement des possibilités différentes aux élites qu'elle formait. Son implantation en ville aussi bien qu'en campagne permit un échange entre ces deux univers que les missions protestantes ne surent proposer, et ce malgré la séparation entre paroisses urbaines et missions rurales jusque dans les années 1960. Lorsque, à ce moment, le système colonial s'entrouvrit en résultat de la prise de conscience que la guerre avait imposée aux autorités portugaises, et lorsqu'une politique volontariste de développement économique permit une amélioration notable du niveau de vie sur le *planalto*, les cadres catholiques purent certainement plus facilement s'intégrer aux réseaux de travail urbain. On peut par exemple se demander si l'étiquette catholique ne fut pas utile lorsque des employeurs portugais se mirent à la recherche non seulement de main-d'œuvre bon marché, mais aussi de cadres pour certains emplois de type administratifs<sup>52</sup>.

Surtout, les structures et les réseaux de l'Église catholique, ses filières de formation et le modèle théologique et social selon lequel elle fonctionnait, tout tendait à conférer aux élites catholiques angolaises un capital social, des aptitudes propres à faciliter leur ascension en milieu urbain, que ce soit en tant qu'assimilés (de fait ou de droit) durant la période coloniale ou plus tard dans les structures de l'État indépendant. Par contre, les structures, les réseaux et l'idéologie des missions protestantes offraient un modèle de vie qui ne faisait pas de l'assimilation à la culture urbaine (et forcément portugaise durant la période coloniale) le seul moteur du développement social et dont le centre de gravité politique était le *mato*.

\*\*\*

Élites protestantes des champs et élites catholiques des villes ? La formule est aussi plaisante que simplificatrice, mais elle offre peut-être des pistes pour une recherche plus approfondie. Dans l'analyse du rôle des missions protestantes en Angola, c'est souvent le facteur ethnique qui a été mis en avant : elles auraient été des « fauteurs d'ethnie », et seraient en partie responsables de la division du nationalisme angolais en trois mouvements ennemis, division elle aussi trop longtemps analysée en

51. Bien sûr, tous les missionnaires n'étaient pas du même avis à ce sujet, et l'urbanisation du *planalto* donna lieu à d'intenses discussions autour de la réorganisation éventuelle des structures congrégationalistes. En 1967, des négociations eurent lieu quant à l'éventuel déplacement du secrétariat de la mission de Dondi à Nova Lisboa. Henderson qui, malgré ses positions « culturalistes », était l'instigateur de ces réformes, dut affronter l'opposition d'une majorité de ses collègues, mais reçut l'appui des organes dirigeants de la mission aux États-Unis et au Canada. C'est néanmoins la tendance « traditionnaliste » qui s'imposa (L. HENDERSON, *A Igreja...*, op. cit. : 357-362).

52. À cet égard, il est intéressant de constater que certains employeurs portugais vinrent recruter directement au séminaire catholique de Nova Lisboa. Entrevue avec Tony Neves, Lisbonne, déc. 1997.

termes ethniques<sup>53</sup>. Les éléments présentés ici tendent à montrer que la contribution des missions chrétiennes à la structuration des élites sociales dans le *planalto* ne peut se comprendre en termes de déterminisme ethnique. De même, pour comprendre le rôle de ces missions dans les processus qui conduisirent à l'indépendance de l'Angola, il ne suffit pas de se demander si elles étaient opposées aux autorités coloniales ou non. Ainsi, c'est à la fois en raison du contexte théologique et social d'apparition des sociétés missionnaires protestantes au XIX<sup>e</sup> siècle, en fonction des réalités historiques et géographiques du *planalto*, et par réaction à la politique hostile de l'État portugais que les missions protestantes s'établirent et restèrent volontairement en retrait des centres urbains. Et finalement, c'est moins leur position par rapport au colonialisme portugais que leur impact sur la structuration sociale des sociétés umbundu qui compte.

Institutions de formation d'une élite, foyers de redéfinition des identités dans un contexte colonial porteur de profonds bouleversements, les missions étaient également des lieux de pouvoir. Et l'on a vu que c'est la territorialisation de ce dernier qui distinguait les missions protestantes des catholiques : alors que pour les premières, le centre de gravité du pouvoir ne pouvait se trouver que dans des bastions coupés de la ville et de la société coloniale, la situation des secondes était plus complexe, avec une hiérarchie urbaine détentrice du pouvoir, des stations missionnaires rurales gravitant autour d'elles, et des passerelles liant ces deux univers. Par ailleurs, les missions chrétiennes étaient un lieu privilégié de définition identitaire, de construction du sujet, que l'anecdote relatée en introduction laisse bien transparaître. Dans le cas des missions protestantes sur le *planalto*, on voit que ce modelage identitaire avait pour référence la « culture traditionnelle » umbundu et l'africanité, par opposition à l'assimilation prônée par les autorités coloniales et la hiérarchie catholique.

Plus concrètement, une piste de recherche au moins apparaît à la lumière de ces éléments. L'UNITA (União nacional para a independência total de Angola) est souvent présentée, à tort, comme l'expression du nationalisme umbundu<sup>54</sup>. Pour la période coloniale, ce n'est certainement pas exact, ne serait-ce que parce qu'elle ne regroupait que quelques centaines de *guerrilheiros* au moment de l'indépendance, au sein desquels les Ovimbundu n'étaient pas majoritaires. En revanche, il semble avéré que le développement rapide que le mouvement connut de 1974 à 1977 fut en partie facilité par l'appui qu'il reçut de certaines structures protestantes, notamment congrégationalistes<sup>55</sup>. Ainsi, Jonas Savimbi fut accueilli « triomphalement » lors d'une visite à son *alma mater*, l'Institut Currie à

53. Pour l'équation entre missions protestantes, ethnies et mouvements nationalistes, les études classiques de J. MARCUM, *The Angolan Revolution*, 2 vols, Cambridge (MA), MIT Press, 1969 et 1976 et de R. PÉLISSIER, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, Éd. Péliissier, 1978. Pour une analyse beaucoup plus nuancée de la participation des missions à ce processus, voir B. SCHUBERT, *Der Krieg und die Kirchen. Macht, Ohnmacht und Hoffnung in Angola, 1961-1991*, Lucerne, Édition Exodus, 1997.

54. Voir par exemple L. HEYWOOD, « Unita and Ethnic Nationalism in Angola », *Journal of Modern African Studies*, XXVII (1), 1989 : 47-66.

55. Tous les congrégationalistes ne suivirent pas de la même manière l'UNITA. Après la reprise du contrôle du *planalto* par les troupes du MPLA, il y eut même, début 1977, une scission au sein de l'Église congrégationaliste entre une « *Igreja das cidades* », installée en ville à Huambo et une « *Igreja do mato* » qui suivit l'UNITA dans la clandestinité (B. SCHUBERT, *Der Krieg...*, *op. cit.* : 201-205 ; voir aussi son article dans ce volume). Il serait intéressant de voir le rôle que jouèrent dans cette scission les élites congrégationalistes qui avaient choisi de s'établir en ville dès les années 1960, tout comme leur position par rapport à l'UNITA.

Dondi, avant l'entrée en fonction du gouvernement de transition<sup>56</sup>. La réflexion que j'ai menée ici tendrait à montrer qu'il a pu y avoir une bonne adéquation entre les cadres protestants issus d'une filière centrée autour des notions de ruralité et d'africanité et l'idéologie anti-métis, anti-élites urbaines assimilées qui constitua, bien avant le discours ethnique<sup>57</sup>, un des piliers de l'UNITA.

*Avril 1998*

**Didier PÉCLARD**

Institut d'études politiques, Paris,  
et Basler Afrika Bibliographien, Bâle

---

56. L. HENDERSON, *A Igreja...*, *op. cit.* : 390.

57. C'est dans le courant de la guerre civile que s'est produit « à la fois une ethnisation des structures de pouvoir (globalement en faveur des Ovimbundu), une tribalisation (en faveur de Bié, dont est originaire Jonas Savimbi), une personnalisation et une népotisation du pouvoir dans le parti » (C. MESSIANT, « Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition », *Lusotopie*, 1-2, 1994 : 170).