

La culture des « gens de la prière »

La vie d'une communauté protestante au Mozambique à la fin du XIX^e siècle*

Dans l'histoire des Églises en Afrique il est bien connu qu'au Mozambique au XIX^e siècle l'Église catholique (coloniale) n'était pas la seule représentante de la foi chrétienne. Les protestants y étaient à l'œuvre et, au siècle passé, en nombre presque égal aux catholiques. Une des Églises issues de leur travail est l'Église presbytérienne du Mozambique (IPM), connue autrefois surtout sous le nom de Mission suisse¹, en raison de sa relation historique avec les Églises de la Suisse romande.

Il ne faut pas conclure de ce nom que c'étaient les Suisses qui avaient fondé cette Église. À part la question théologique de savoir si un groupe d'hommes ou de femmes peut tout seul fonder une Église, cette affirmation n'aurait que peu de sens dans le cas de l'IPM ; cette Église est le fruit du travail des Africains plutôt que des Européens. Ce sont les missionnaires noirs tsonga² venant d'Afrique du Sud qui les premiers ont communiqué l'Évangile à leurs familles vivant au Sud du Mozambique. Ils avaient appris la « Bonne nouvelle » dans les Spelonken au Nord-Transvaal, chez les missionnaires suisses et sotho³, et l'ont ensuite proclamée au cours de leurs voyages, d'abord de leur propre initiative, puis avec un mandat officiel de la petite Église des Spelonken. Un nom intimement lié à cette action missionnaire africaine est celui de Mhalamhala ; plusieurs membres de cette famille, sous la direction de leur aîné Yosefa, ont trouvé le chemin vers les cœurs de leurs compatriotes au Mozambique. Cette première période d'action missionnaire africaine au Mozambique (1880-1887) était caractérisée par de

* Je suis très reconnaissant à Mme Renée-Noëlle Zweifel, de Lausanne (Suisse), pour la correction du texte français de cet article.

1. Le nom officiel de cette mission était Mission des Églises libres de la Suisse romande ; le Département missionnaire des Églises protestantes de la Suisse romande à Lausanne en est le successeur. Pour la naissance de l'IPM, voir J. Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires et colonialistes. Les origines de l'Église presbytérienne du Mozambique (Mission suisse), 1880-1896*, Leiden, Brill, 1984, ou la traduction en portugais, *Africanos, missionários e colonialistas. As origens da Igreja presbiteriana de Moçambique (Missão suíça), 1880-1896*, Lausanne, Département missionnaire, 1987.
2. Les Tsonga sont un groupe ethnique qu'on rencontre surtout au Sud du Mozambique et au Nord du Transvaal, en Afrique du Sud.
3. Dès le début des activités de la Mission suisse en Afrique du Sud, les évangélistes africains, d'abord des Sotho, plus tard des Tsonga et d'autres, ont joué un rôle important dans ce travail.

puissants « réveils » qui bouleversaient le pays et y faisaient grande impression ; les Tsonga adhéraient en masse à la jeune communauté chrétienne. C'est aussi sous l'influence de ces réveils que les Africains ont commencé à désigner ce groupe de croyants inspirés par l'expression « les gens de la prière »⁴, et leur foi comme « la religion de la prière ». En 1887, le premier missionnaire suisse, Paul Berthoud⁵, s'installa au Mozambique, à l'invitation des missionnaires noirs qui étaient submergés par le travail.

Ce fut le début d'une coopération remarquable entre missionnaires noirs et missionnaires blancs, d'une authentique rencontre entre communauté africaine et théologie européenne, qui a posé les bases de l'IPM actuelle. L'histoire de la coopération entre Noir et Blanc dans la mission en Afrique n'est pas unique ; le même phénomène peut être identifié dans beaucoup d'autres pays du continent, et il infirme fondamentalement l'hypothèse populaire selon laquelle la mission en Afrique au XIX^e siècle n'a été que le produit d'un impérialisme spirituel européen. Il faut au moins nuancer cette conclusion peu scientifique, et aujourd'hui fortement critiquée par plusieurs savants africains⁶.

Pour cette raison, il devient important d'analyser sur quelle base fonctionnait la jeune communauté : était-ce le développement d'un plan d'occupation spirituelle européenne, ou était-ce un vrai partenariat entre Africains et Européens, les premiers ouverts aux nouveautés à apprendre des seconds, les seconds attentifs à la valeur de la culture et de la mentalité des premiers ? Cette coopération n'était-elle qu'une subtile couverture pour cacher l'autorité absolue des Européens dans le travail missionnaire ? Récemment, le travail des missionnaires suisses en Afrique australe a été fortement critiqué dans un sens nouveau⁷. Auparavant, un des reproches les plus fréquents fait par un certain nombre de chercheurs et savants était que l'œuvre missionnaire était coupable d'avoir détruit les cultures traditionnelles. Aujourd'hui apparaît une nouvelle critique, en particulier au sujet du travail de la Mission suisse en Afrique australe : les Suisses auraient appliqué une stratégie missionnaire pour protéger ou même construire une identité tsonga. Par ce fait, ils auraient enlevé la possibilité à ces Africains de s'intégrer à d'autres groupes culturels de leur région. Ainsi, la Mission suisse aurait contribué (intentionnellement ?) à la construction de systèmes affreux comme l'apartheid en Afrique du Sud. La critique est grave. Les Suisses ont-ils vraiment triché dans leur travail missionnaire au Mozambique, en construisant d'une manière artificielle une société tsonga ? Cette communauté chrétienne vivait-elle sa foi dans le contexte d'une culture autochtone africaine, ou cette culture était-elle un produit de l'imagination des Suisses qui voulurent créer un environnement culturel efficace pour leur travail ? Afin de trouver les éléments d'une réponse, il faut étudier de plus près la vie de cette communauté protestante .

4. Littéralement traduit du tsonga : « ceux de la prière » ; voir par exemple le *Bulletin missionnaire* [infra BM], IX (107), fév. 1893 : 192.

5. Pour une brève biographie de Paul Berthoud, voir Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 62.

6. Voir notamment L. SANNEH, *West African Christianity. The Religious Impact*, New York, Orbis, 1983 ; K. BEDIAKO, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edimbourg, Edimburgh University Press/New York, Orbis, 1995.

7. Voir T.S. MALULEKE, « Mission, Ethnicity and Homeland - The Case of the EPCSA », *Missionalia* (Prétoria), XXI (3) : 236-256 ; N. MONNIER, « La Mission romande au Mozambique, 1888-1896 », *Le Fait missionnaire* (Lausanne, Klauspeter Blaser), 2, 1995.

La communication du message chrétien

Cette vie comportait plusieurs aspects dont deux sont fondamentaux : l'aspect dogmatique et l'aspect éthique. Quant à la base dogmatique⁸ que les missionnaires noirs et blancs proposaient, il est clair que la communication du message chrétien, la prédication de l'Évangile, était l'objectif le plus important de leur travail. Le but de leur prédication était également clair : travailler à sauver les âmes en vue du Jugement dernier. La conviction que sans la foi chrétienne le monde serait perdu était à l'époque un des points forts de la théologie piétiste en Europe, qui orientait et motivait le mouvement missionnaire du XIX^e siècle. Ce but de sauver les âmes avait une connotation bien individualiste ; pour les missionnaires suisses, cet individualisme était encore renforcé par le climat qui régnait à la faculté libre de théologie à Lausanne⁹ où la plupart d'entre eux avaient reçu leur formation. Pourtant, ce principe était difficile à traduire dans la culture africaine, orientée vers la collectivité plutôt que vers l'individu. Le pont entre cette théologie individualiste et la culture communautaire africaine a enfin pu être édifié par une collaboration efficace entre missionnaires européens et africains, ces derniers adaptant les paroles des premiers aux cadres de la culture africaine. Dans la ville de Maputo (à l'époque coloniale, Lourenço Marques), le dimanche matin, Paul Berthoud expliquait un passage biblique en détail ; l'après-midi, au deuxième culte, l'évangéliste Timothée Mandlati¹⁰ reprenait le même texte et l'adaptait à la mentalité africaine. Dans les autres paroisses, on suivait la même méthode. Les thèmes de la prédication étaient d'habitude tirés du *Buku*¹¹, un florilège des évangiles précédé des premiers chapitres de la Genèse, des Dix commandements et de quelques psaumes et suivi de quelques cantiques, le tout dans la langue locale, le tsonga.

En suivant ce *Buku*, la prédication commençait par l'histoire de la Création, y compris celle de l'être humain avec son âme immortelle ; suivaient la chute de l'homme et l'explication de la loi de Dieu. La notion du péché ainsi introduite, les missionnaires mettaient en lumière quelle fin attendait ceux qui vivaient en cet état par une présentation assez réaliste de l'enfer. Toutes ces histoires pleines d'illustrations verbales étaient tout à fait adaptées au milieu de la culture africaine et ne manquaient pas de susciter un grand nombre de questions. C'est ainsi par exemple qu'un grand roi, Nghunghunyane¹², aussi bien qu'un petit serviteur du missionnaire Grandjean, étaient pris de la même passion : ils voulaient en savoir plus sur le Jugement dernier¹³ !

Le sujet qui devait être traité après cet exposé était le récit de la vie de Jésus et du chemin du salut, qui permettait d'échapper à ce Jugement. Enfin, la conclusion de cette série de prédications prenait la forme d'une

8. Le mot dogmatique ne signifie pas ici comme dans la théologie européenne un système élaboré de doctrine chrétienne, mais plutôt une série d'éléments plus ou moins isolés les uns des autres qui forment ensemble une base dogmatique pour la vie de cette Église.

9. Voir *Centenaire de la faculté de théologie de l'Église évangélique libre du canton de Vaud*, Lausanne, Bridel, 1947.

10. Une biographie de Mandlati se trouve dans Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 65.

11. *Buku ya Tsikwembo, tsimwe na Tisimo ta Hlengetano* (Livre de Dieu, ensemble avec chants de réunion), Lausanne, Bridel, 1884. Le soin avec lequel ce petit livre a été édité montre bien que les anciens missionnaires ne pensaient pas que, pour l'Afrique, une édition un peu plus simple suffisait, comme on l'entend parfois aujourd'hui...

12. Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 98 sq., 140 sq.

13. *BM*, VII (85), août 1889 : 293 ; *BM*, IX (106), déc. 1892 : 158.

exhortation à une vie nouvelle, laquelle comprenait deux éléments : la foi en Jésus et l'acceptation d'une nouvelle loi morale.

La conversion

Après la prédication venait un autre point fort de la dogmatique : la conversion. Ceux qui se sentaient touchés par le message des missionnaires noirs et blancs se rendaient après le culte auprès du prédicateur pour déclarer leur décision de suivre Jésus. Ils étaient ensuite dûment inscrits comme catéchumènes et devaient suivre les cours de religion dispensés habituellement par un évangéliste africain. Quelques semaines avant les grandes fêtes chrétiennes (Noël, Pâques, Pentecôte) ou selon les possibilités (les distances dans le pays n'étant pas à négliger), le missionnaire arrivait pour examiner les candidats au baptême. Il s'informait sur les motivations, les connaissances bibliques et la qualité de la vie chrétienne de chacun. Cet examen, avant l'arrivée des missionnaires suisses, était présidé par le pionnier des missionnaires africains au Mozambique, Yosefa Mhalmhala ; ensuite, les Blancs ont pensé être plus qualifiés pour le faire...

C'était un examen sérieux, bon nombre de candidats y échouaient. Ils étaient renvoyés au catéchisme pour attendre une prochaine célébration du sacrement du baptême. Les autres étaient reçus dans l'Église ; pourtant, ils n'étaient pas tout de suite autorisés à participer à la sainte cène. Les missionnaires suisses, qui d'habitude suivaient le modèle de l'Église au Lesotho où travaillaient leurs collègues de la Mission de Paris, avaient sur ce point décidé d'introduire une autre règle. La communion à la sainte table n'était accordée qu'après une deuxième période d'épreuve. De cette manière, le baptême pouvait être célébré relativement tôt après la conversion, tandis que la preuve de la persévérance dans la foi était nécessaire avant d'accéder au deuxième sacrement¹⁴.

Une fois incorporé à l'Église, le chrétien était tenu de conformer sa vie à l'éthique de celle-ci. On lui demandait une observance stricte sur trois points : les coutumes du mariage, les relations entre homme et femme en général et l'abstinence des boissons alcoolisées.

La question de la polygamie

Le premier point, concernant les coutumes du mariage, exigeait du nouveau chrétien d'entrer en confrontation directe avec la culture dominante : la polygamie était exclue pour lui. Déjà avant le baptême, beaucoup de chrétiens s'étaient heurtés douloureusement à la sévérité de cette loi. Comme dans la plupart des autres missions de cette époque, la polygamie était considérée comme incompatible avec la vie chrétienne. Un polygame était, en général, autorisé à suivre les cours de catéchisme, mais avant son baptême, il devait renvoyer ses femmes sauf une, celle qu'il avait épousée en premier. Il faut noter que cette loi fonctionnait d'une manière différente selon les sexes. En effet, elle était en vigueur seulement pour les hommes ;

14. Archives du Département missionnaire (ADM), 497 D5, lettre de P. Berthoud au Conseil de la Mission du 9 avr. 1888 ; *BM*, IX, 107, fév. 1893 : 185 ; *Conférence missionnaire des Spelonken des 12-14 juil. 1887 et 20-26 sept. 1888*, Johannesburg, archives of the Cullen Library (ci-après Cullen), University of the Witwatersrand.

une femme mariée à un polygame n'était pas exclue des sacrements comme son mari. On considérait qu'elle n'était pas responsable de l'état dans lequel elle se trouvait. Cette règle sévère concernant les coutumes de mariage empêchait bien des hommes d'adhérer à l'Église, au moins d'une manière régulière.

Cette pratique fut remise en question d'une façon tout à fait inattendue au Mozambique. Le conseil de la Mission suisse à Lausanne, après avoir pris connaissance d'une discussion dans la presse missiologique internationale à ce sujet, eut des doutes quant au bien-fondé de cette règle : ne risquait-elle pas d'être porteuse d'injustices pour les hommes comme pour les femmes ? Dans ces publications, une autre attitude était proposée face à la polygamie : les catéchumènes vivant dans cet état pourraient être baptisés sans devoir renvoyer leurs femmes, mais une fois baptisé nul ne pourrait entrer en relation polygame ni prendre de nouvelle épouse. Ce nouveau principe fut communiqué aux missionnaires en Afrique australe avec la demande explicite d'étudier si cette règle ne pourrait pas aussi influencer d'une manière fructueuse l'œuvre missionnaire au Mozambique.

Les missionnaires suisses sur le littoral se montrèrent choqués par la proposition du conseil de Lausanne. Ils considéraient qu'un tel changement dans leur œuvre serait inadmissible : « Nous ne pouvons pas appuyer l'opinion qui voudrait admettre dans l'Église les polygames qui se convertissent, à la condition qu'ils s'en tiennent aux femmes qu'ils possèdent. Cette situation est un piège... »¹⁵. Cependant, la pratique de recevoir les femmes des polygames dans la communion de l'Église sans aucune condition préalable fut confirmée. Elles devaient être, selon les missionnaires suisses, considérée comme esclaves, leur position ne dépendant pas de leur propre volonté : « Dans le canton de Vaud, jusqu'à l'abolition des conseils judiciaires, la compétence civile de la femme n'était guère plus grande que celle de la femme africaine. Supposez que les règlements de l'Église eussent exigé des femmes comme condition d'admission de se rendre indépendantes de leurs conseils judiciaires ; qu'auriez-vous fait des femmes sous le régime de ces conseils demandant à entrer dans l'Église ? »¹⁶. Paul Berthoud réagit à sa manière caractéristique et dure sur la question de la polygamie : « Si le principe de la monogamie est "le seul vrai", ou simplement "le vrai", en dehors de cela les unions polygames ne peuvent pas être appelées des mariages ; par conséquent, le principe de l'indissolubilité ne saurait les protéger »¹⁷. Il n'est pas étonnant que cette règle ait créé chez nombre d'Africains une image bien limitée du contenu du message chrétien : pour eux, le christianisme était égal à un renvoi de femmes.

Cette règle fut modifiée sur un seul point dans les années suivantes. On décida que le polygame désirant être baptisé pouvait garder une autre femme que celle qu'il avait épousée en premier. C'est encore Paul Berthoud (lui-même marié trois fois, mais dans une polygamie successive et non simultanée) qui donna la motivation de ce changement dans la pratique pastorale : « Il arrive parfois que la première femme d'un polygame soit plus vieille que lui et qu'arrivée à un certain âge elle soupire après la solitude et le repos, n'étant plus capable de servir son homme en tout point »¹⁸. Un autre missionnaire suisse, Arthur Grandjean, voyait encore une autre raison

15. *Conférence missionnaire des Spelonken des 1-2 fév. 1887* (Cullen).

16. *Ibid.*

17. ADM 497 B9, lettre de P. Berthoud au Conseil de la Mission, du 8 août 1887.

18. ADM 502 A19, lettre de P. Berthoud au Conseil de la Mission du 6 déc. 1889.

d'être plus souple sur ce point : « La présence ou l'absence d'enfants peut jouer un rôle »¹⁹. Les deux missionnaires étaient pourtant d'accord sur la question de *qui* avait le droit de choisir la femme à garder : ce n'était pas au polygame, ni à sa famille, mais à la réunion des missionnaires de le faire ! On comprend bien comment ces règles, peu adaptées à la culture africaine, furent une source continue de difficultés dans la jeune Église - même certains fondateurs africains de cette Église étaient personnellement touchés par ces règles sur la polygamie.

Polygamie : une oppression de la femme ?

Les missionnaires n'ont-ils pas perçu le conflit implicite entre cette loi contre la polygamie et la vie d'une Église africaine ? Pour trouver une réponse à cette question, il faut noter que la polygamie telle que ces missionnaires la rencontraient n'était plus, comme auparavant, une expression de la vie sociale traditionnelle de la société africaine, bien sauvegardée contre les abus, mais ressemblait plutôt à une oppression pure et simple des femmes. La désorganisation de la vie africaine par le colonialisme au XIX^e siècle, renforcée encore en Afrique australe par l'industrialisation du Rand et l'introduction consécutive d'une économie monétaire, avait complètement changé le caractère de la polygamie, transformant cette forme africaine de relation matrimoniale en une condition indigne de la femme. Les conséquences inhumaines qui pouvaient résulter de ces relations polygames pour les enfants nés de ces unions ne sont pas à négliger. Or, il n'était pas facile pour ceux qui étaient étrangers à la culture africaine, comme l'étaient les missionnaires suisses, de découvrir les aspects positifs de la polygamie à la fin du XIX^e siècle.

En outre, ce rigorisme éthique n'aidait pas beaucoup à redresser la situation. Par leur concentration exclusive sur les abus dans cette relation, les missionnaires étaient incapables de discerner le rôle positif de la polygamie dans la culture africaine. Les moments où ils se laissaient interpellés par d'autres expériences en Afrique en la matière étaient rares. Seul Grandjean découvrit une fois comment la monogamie elle aussi posait des problèmes dans la vie africaine : « Dans l'état social actuel, celui qui n'a qu'une femme est bien misérable. La femme fait tout pour l'entretien de l'homme, et si elle vient à mourir, surtout quand l'homme a un certain âge, ce dernier reste dans une misère complète. [Un tel homme] se dit mort, lui aussi, mort de faim, et tout le monde dit la même chose »²⁰. Mais ce constat ne poussait pas ce missionnaire à revoir la validité de la loi de l'Église concernant la polygamie.

En relation étroite avec les mesures prises contre la polygamie, les missionnaires voyaient un autre défi : la lutte pour la libération de la femme en Afrique. La position de la femme au Mozambique leur semblait être celle d'une esclave, le mariage africain un marché conclu entre deux familles et la dot le prix convenu. Or ils s'opposaient à la dot de toutes leurs forces ; selon eux, un chrétien ne devrait ni demander, ni payer une dot. Les missionnaires étaient même prêts à intervenir activement dans les questions épineuses autour de la dot, surtout quand ils voyaient qu'une femme ou une

19. ADM 1760, journal de A. Grandjean du 16 janv. 1890 : 125.

20. *Ibid.* : 259.

filles risquaient d'être attribuée par mariage ou par héritage à un homme peu recommandable. Le missionnaire Pierre Loze²¹ paya même une fois la valeur de la dot au père d'une fille chrétienne pour empêcher qu'elle ne soit donnée comme concubine à un étranger en ville²². Paul Berthoud faisait des efforts pour intéresser les autorités portugaises à ce problème. Un jour, une femme chrétienne s'adressa au missionnaire en lui demandant conseil dans une question qui l'opposait à son ancien mari ; ce dernier était arrivé à sa porte après de longues années d'absence pour réclamer et marier ses trois filles et encaisser ainsi leur dot. La femme, Nambuni, ne voulait pas laisser partir ses filles de cette façon. Paul Berthoud trouva une solution : si la femme remboursait la dot que son mari avait payée pour elle, les filles lui appartiendraient à elle et plus à leur père ! Le père concerné n'était pas d'accord avec cet arrangement, mais avec l'aide du commissaire portugais responsable des affaires indigènes, la femme eut gain de cause²³.

Cette libération de la femme, point important du programme des missionnaires, était d'autant plus essentielle pour cette communauté au Mozambique que la grande majorité de ses membres était de sexe féminin. L'Église presbytérienne au Mozambique a connu plus de mères que de pères : la « prophétesse » Lois Xintomane²⁴, la dirigeante de l'Église de Lourenço Marques, et Sara Tondjane ne sont que quelques noms parmi les dizaines qu'on pourrait citer. Or dès le début les missionnaires firent beaucoup d'efforts pour développer les possibilités d'éducation des femmes et des filles. Une partie de cette formation se faisait spontanément par la présence des « demoiselles missionnaires » et des épouses des missionnaires. Elles partageaient leurs connaissances en arts ménagers, puériculture, soins pour la santé et l'hygiène avec les femmes de l'Église. Les femmes des missionnaires noirs jouaient le même rôle dans leurs postes isolés à l'intérieur du pays. La valeur de cette éducation ne doit pas être sous-estimée : sa méthode ressemblait à la méthode traditionnelle d'éducation de la culture africaine et se montrait très efficace.

Outre cette formation informelle, on reconnaissait aussi la nécessité d'une formation plus structurée pour les filles : « Dans notre congrégation, nous avons des centaines de femmes et d'enfants, auprès desquels il y aurait à exercer un ministère très varié et nécessaire [...]. Il faudrait avoir des écoles de couture [...]. Quand je vois dans notre chapelle tant de jeunes filles, négresses intelligentes, je souhaite que quelques-unes au moins reçoivent des soins éducatifs et que par ce moyen on fasse monter d'un degré sur l'échelle de la civilisation vraiment chrétienne cette population jusqu'ici négligée »²⁵. C'était surtout la missionnaire Clara Jacot²⁶ qui souhaitait s'occuper de cet enseignement ; elle fut une pionnière du développement de la femme africaine. En guise de conclusion, on peut noter que les missionnaires suisses ont vu la libération de la femme avec les yeux de leur temps, c'est-à-dire en partant de la position de la femme en Europe. Il est tout de même remarquable qu'ils aient donné une place si éminente à cette action dans l'ensemble de leur œuvre.

21. Voir Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 92.

22. *BM*, X, 116, août 1894 : 143 ; voir aussi H.-A. JUNOD, *Domesticité africaine*, Lausanne, Mission suisse romande, s.d.

23. ADM 528 A1, lettre de P. Berthoud au Conseil de la Mission, du 13 janv. 1893.

24. Voir Van BUTSELAAR, op. cit. : 48.

25. *BM*, VIII (93), déc. 1890 : 173-174.

26. Voir Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 76.

La lutte contre l'alcoolisme

Une troisième règle qui influençait fortement la vie des « gens de la prière » était l'obligation de s'abstenir des boissons alcoolisées. La raison en était simple : les missionnaires considéraient l'eau-de-vie, importée d'Europe, comme le grand responsable de la dégradation de la vie africaine. Les traités internationaux qui en interdisaient l'importation dans d'autres parties de l'Afrique n'étaient pas valables en Afrique australe ; sa forte population blanche en tirait un bon profit. Comme il est très difficile de faire la différence entre « alcool fort » et « alcool faible », la loi de l'Église interdisait toute consommation de boissons alcoolisées aux chrétiens. Cette règle

était sévèrement critiquée de tous côtés au Mozambique, par ceux qui étaient membres de l'Église comme par les autres : on touchait par cette interdiction aux importants intérêts commerciaux ! Partout, les missionnaires suisses luttèrent contre ce fléau²⁷ ; le premier médecin-missionnaire, George Liengme²⁸, ne manquait jamais une occasion de mettre les Africains en garde contre ces boissons. Il en discutait même avec le roi Nghunghunyane et ses anciens ; le roi reconnaissait le bien-fondé de ses paroles : « Oui, dogodela [le docteur] a raison, le sopé [eau-de-vie] n'est pas une nourriture comme nous le croyons. C'est du bois, du bois qu'on brûle pour faire du feu »²⁹. Nghunghunyane savait de quoi il parlait : son fils Mango était mort d'alcoolisme.

Ces efforts des missionnaires suisses pour bannir l'eau-de-vie du Sud du Mozambique n'avaient pas le résultat souhaité. Leurs interventions jusqu'à la plus haute autorité coloniale dans le pays n'aboutissaient à rien. Liengme fit cette expérience quand il rendit visite à António Ennes, le commissaire royal, à Lourenço Marques, en tant que médiateur dans la guerre entre Nghunghunyane et les Portugais (1894-1895). Il profita de cette occasion pour attirer aussi l'attention des Portugais sur le problème de l'alcool et demanda d'en interdire le commerce. Ce fut en vain, car l'administration coloniale dans le pays dépendait en grande partie des droits perçus sur l'importation de ces boissons... Il ne restait plus aux missionnaires qu'à développer une tactique à eux pour lutter contre l'alcool : suivre une politique « d'occupation » du pays. Ils faisaient un grand effort pour s'installer dans une région donnée avant l'arrivée d'un commerçant avec son débit de boissons³⁰. Malheureusement, cette manière d'agir n'arrêtait que pour un temps limité la vente de l'alcool, et il était un peu naïf de la part de

27. Quand Paul Berthoud arriva à Lourenço Marques pour la première fois, il y trouva des chiffons bleus et blancs sur certains arbres : « Vous pensez à la croix bleue ? [...] Ces oripeaux sont, au contraire, les enseignes des débits d'eau-de-vie ! De l'eau-de-mort, plutôt, qui vient de Brême et de Hambourg par centaines de milliers de dames-jeannes », *BM*, VII (93), avr. 1888 : 40.

28. Liengme avait, en sa jeunesse, souffert des conséquences ruineuses de l'abus de l'alcool dans sa famille ; voir Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, *op. cit.* : 101.

29. ADM 438 A4, Journal du Dr G. Liengme du 9 mars 1895.

30. Le missionnaire Grandjean formulait cette politique en citant l'exemple d'Antioka : «... j'ai constaté avec bonheur que l'ivrognerie y est beaucoup plus rare qu'ici [à Rikatla, une paroisse près de Lourenço Marques], et que les spiritueux d'importation européenne y sont généralement considérés comme une mauvaise chose [...]. Cependant, il faudrait se hâter d'agir, car il y a plusieurs Banyans [commerçants indiens] dans la contrée [...]. Une action prompte et énergique pourra encore l'arrêter et conserver au pays tout entier sa vitalité », *BM*, VII (87), déc. 1890 : 339.

ces Suisses de ne pas voir que la lutte était perdue avant même qu'elle n'ait commencé. Henri-Alexandre Junod³¹, grand savant de la culture tsonga et missionnaire suisse, saisissait mieux la dureté de la situation : « Que les distillateurs, dont les noms nous parviennent sur les dames-jeannes, assistent aux scènes d'ivresse des Africains, qu'ils viennent voir nos exhortations interrompues par les danses d'un demi-fou, ivre d'eau-de-vie, et ils seront dégoûtés de leur argent, qui est l'argent du sang et l'argent des âmes. Le sopé est notre grand ennemi ; la polygamie le second et ces deux réunis enfantent le troisième, l'hostilité des chefs »³². La jeune communauté chrétienne au Mozambique maintint longtemps l'abstinence des boissons alcoolisées, sans que cette position influençât les habitudes de la société mozambicaine de son temps.

Une discipline rigoureuse

Un autre trait distinctif de la communauté des « gens de la prière » était l'exercice de la discipline ecclésiastique. Cette pratique montre comment les missionnaires suisses ont voulu construire une communauté chrétienne modèle pour toute une population. Les nouvelles règles de l'éthique chrétienne n'étaient pas formulées comme un idéal à atteindre à l'avenir, mais comme un moyen efficace pour mesurer le caractère chrétien d'un homme, d'une femme. Il va sans dire que beaucoup de chrétiens récemment convertis avaient de grandes difficultés à rester dans les limites de la nouvelle morale, si différente de la morale de leur milieu et de leurs ancêtres. Pourtant, en cas de transgression, la réaction des missionnaires était sévère ; ils croyaient que seule une application stricte des règles de la vie nouvelle pouvait créer une vraie Église de Dieu au Mozambique – donc une action disciplinaire s'imposait³³.

L'application de cette discipline causait de graves problèmes dans la communauté. En général, les chrétiens montraient deux réactions vis-à-vis de cette pratique religieuse. La première était une réaction de peur : certains membres de la jeune communauté chrétienne étaient tellement effrayés par ce rigorisme qu'ils n'osaient plus bouger. La deuxième était à l'opposé de la première et suivait un autre argument. Les chrétiens se disaient : en tant que chrétiens, nous sommes « sauvés », la discipline n'a plus d'importance pour nous ; nous pouvons vivre notre vie comme on l'entend... Chez les non-chrétiens, la discipline ecclésiastique causait beaucoup d'étonnement : « Ce n'est pas commode », disait-on, « de vivre dans l'Église des missionnaires ; car si vous commettez un péché, on vous punit »³⁴ – et il est remarquable qu'ici le groupe des chrétiens n'est plus désigné comme « les gens de la prière » mais comme « l'Église des missionnaires »...

31. Voir Van BUTSELAAR, *Africains, missionnaires...*, op. cit. : 76.

32. *BM*, VIII (93), déc. 1890 : 177.

33. Paul Berthoud voyait la place de cette discipline ainsi : « Proclamer la sainteté de Dieu, la dépeindre aux yeux de tous, voilà le seul moyen de combattre le mal. On voudrait que cette sainteté parût plus évidente, plus éclatante que la lumière du soleil, et mon impuissance à la dévoiler me fait soupirer profondément. À cet égard, la discipline est une vraie ressource : elle fait la preuve de la prédication surtout quand il s'agit d'éduquer des âmes encore si éloignées d'une vraie spiritualité. Sans cette preuve, le nerf de la prédication ne soutiendrait pas sa force, il la perdrait rapidement » (ADM 497 E16, lettre au Conseil de la Mission du 11 oct. 1888 : 11).

34. *BM*, VII (81), déc. 1888 : 164.

Tous les missionnaires ne réagissaient pas avec le même rigorisme. Paul Berthoud était de loin le plus inflexible ; son beau-frère et collègue Junod avait développé, sous l'influence de son expérience africaine, une attitude beaucoup plus souple à cet égard. En 1893, il rapportait au sujet de sa paroisse de Rikatla : « Nous n'avons eu presque aucun cas de discipline pendant toute l'année et je constate avec joie que bien des petites brouilles se règlent toutes seules entre les intéressés sans que le missionnaire ait à intervenir. C'est un signe de maturité que j'enregistre avec plaisir... »³⁵. Un signe de maturité, en effet, mais pas seulement de la part des chrétiens mozambicains ; aussi des missionnaires suisses qui commençaient à mieux comprendre la valeur des structures sociales en place...

La même année, Paul Berthoud rapportait encore de nombreux cas de discipline dans la paroisse de Lourenço Marques ; quand, peu après, il fut remplacé par Junod, celui-ci commença par réintégrer dans l'Église une trentaine de personnes qui en avaient été exclues par des mesures disciplinaires... Junod faisait l'honneur de cette réintégration aux anciens, les dirigeants africains de la paroisse : « ... je n'ai qu'à me louer du tact et de la persévérance de ces bergers au second ou troisième degré. En partie grâce à eux la plupart de ces repentants sont arrivés à présenter les garanties spirituelles que nous devons exiger avant de les réadmettre, et ils sont entrés dans le bercail »³⁶.

Église et politique

Enfin, il faut signaler encore un autre aspect de l'éthique chrétienne de la jeune Église : l'éthique politique. Car à la fin du siècle cette communauté se retrouvait au milieu d'une guerre coloniale qui opposait ses chefs aux Portugais. Quelle attitude prendre dans un tel conflit ? Au début des démêlés, le missionnaire Junod convoque une réunion de tous les membres de la paroisse de Lourenço Marques pour décider des mesures nécessaires. Les missionnaires conseillent de garder une distance par rapport aux parties en guerre et d'adopter une attitude politique qui, en tant que Suisses, leur est bien connue, celle de la neutralité. Les chrétiens de la communauté de la ville ne sont pas d'accord avec cette proposition. Ils ne voient qu'une seule attitude possible : s'aligner sur leurs chefs. Ils expriment cela clairement dans la réunion : « Si notre chef nous appelle, nous ne pouvons lui désobéir. Nous devons aller à l'armée et cela pour le bien de l'Évangile ; car si nous nous enfuyions, il en jaillirait une grande honte sur l'Église. Les païens diraient : de prier cela rend peureux, et ils n'accepteraient plus notre parole désormais... »³⁷. Les missionnaires comprennent ces arguments et les respectent. L'attitude européenne envers le conflit proposée par les missionnaires suisses doit céder la place à un comportement africain : la solidarité avec la famille (élargie) reçoit la priorité.

35. H.-A. JUNOD, *Rapport sur la station de Rikatla*, 1893, ADM 516 B9, p. 3.

36. ADM 1254 A3, lettre de H.-A. Junod au Conseil de la Mission, du 29 juin 1894.

37. ADM 516B13, lettre de Junod au Conseil de la Mission à Lausanne, du 6 sept. 1894.

Ainsi se constituait la nouvelle communauté des « gens de la prière » au Mozambique. Leur dogmatique officielle, voire la prédication des missionnaires suisses, était peu différente de la dogmatique des Églises d'Europe qui avaient envoyé les missionnaires. La dogmatique vivante, telle que prêchée et vécue par les missionnaires et chrétiens noirs, était beaucoup plus africaine, tsonga si l'on veut. Or l'action des missionnaires suisses ne semblait pas viser la formation d'un « clan » chrétien tsonga, mais plutôt l'introduction des Tsonga dans une communauté chrétienne qui nécessairement transgressait largement les frontières nationales et culturelles. L'acculturation au contexte africain était surtout réalisée, d'une manière spontanée, par les missionnaires noirs eux-mêmes, évangélistes africains et chrétiens mozambicains. Les missionnaires suisses, par leur appel à la conversion, ouvraient le chemin d'une vie nouvelle, d'un développement matériel et spirituel pour les Tsonga³⁸. Les recherches anthropologiques récentes confirment cette fonction de la conversion³⁹. Sur le plan éthique, l'image est plus compliquée. D'un côté, les missionnaires suisses s'opposaient fortement aux traditions africaines, par exemple en cas de polygamie ; d'un autre, ils essayaient, comme avec la dot, d'opérer le plus possible à l'intérieur du contexte de cette culture. Les missionnaires et évangélistes noirs étaient en général plus hésitants à changer radicalement les coutumes des ancêtres. L'intention des missionnaires suisses semble avoir été quand même la formation d'une communauté « pure », non pas dans le sens d'une pureté culturelle africaine, mais dans le sens d'une pureté selon l'éthique chrétienne de cette époque et non liée à un seul groupe ethnique.

Protection et ouverture

La communauté des « gens de la prière » au Mozambique à la fin du XIX^e siècle ne vivait pas une culture artificielle, protégée ou même inventée par les missionnaires suisses. La sauvegarde des éléments de la culture tsonga était plutôt le résultat de l'influence des missionnaires et évangélistes africains à l'œuvre dans la mission « suisse », et cela d'une manière spontanée, et non celui des intérêts stratégiques ou scientifiques des missionnaires suisses au Mozambique. Le seul moment où ces derniers renforçaient intentionnellement le caractère tsonga de la communauté était quand d'autres missions protestantes voulaient commencer un travail d'évangélisation au sein de ce groupe africain. En ce cas, les Suisses luttait contre cette menace avec le mot d'ordre : « Dieu nous a confié cette tribu pour lui enseigner la vérité »⁴⁰. Mais cette affirmation jouait uniquement un rôle vers l'extérieur ; vers l'intérieur, le respect pour la culture locale était subordonné à l'obéissance à la parole de Dieu et à l'éthique chrétienne qui découlait de cette parole selon les opinions du XIX^e siècle. Le développement d'une identité tribale des Tsonga ne motivait en rien l'action des missionnaires suisses ; une telle stratégie était en général étrangère à l'œuvre missionnaire en

38. Voir T. CRUZ e SILVA, *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974) : The Case of the Swiss Mission*, Bradford (Grande-Bretagne), University of Bradford, Ph. D. thesis, 1996, multigr.

39. Voir par exemple M. SPINDLER, « Conversion Revisited : Present Understanding of a Classic Missionary Motive », *Missiology*, XXV (3), 1997 : 293-306.

40. H.-A. Junod dans sa lettre au Conseil de la Mission suisse à Lausanne, 2-3 nov. 1893 (ADM 516 A11).

Afrique⁴¹. Les recherches anthropologiques de quelques missionnaires ne jouaient pas non plus le rôle d'une construction des identités tribales : les publications qui en résultaient fonctionnaient surtout dans le discours scientifique occidental, plutôt que dans la vie de la société africaine. En effet, ces publications n'avaient que peu d'influence sur la jeune communauté chrétienne. Elles ne modelaient pas sa culture à partir de l'image que les étrangers en avaient.

Il faut mentionner encore une autre activité missionnaire suisse qui a contribué au renforcement du groupe ethnique et à la sauvegarde de la culture tsonga : la description de la langue. Mais cette action n'était pas non plus inspirée par une stratégie ; elle était nécessaire pour la communication du message chrétien. Et surtout, cette œuvre de traduction n'emprisonnait pas les Africains concernés dans une culture tribale. C'était plutôt le contraire : elle ouvrait des possibilités d'échange sur la signification du message biblique avec d'autres groupes de chrétiens dans le monde entier⁴². L'action missionnaire au XIX^e siècle fonctionnait ainsi non seulement comme protecteur de la culture africaine traditionnelle mais aussi comme agent de renouveau et d'ouverture vers d'autres horizons, et cela parfois d'une manière révolutionnaire.

Décembre 1997 – juin 1998

Jan Van BUTSELAAR

Conseil missionnaire néerlandais à Amsterdam, Pays-Bas

G.J. Van Butselaar a enseigné l'histoire de l'Église en Afrique à Butare au Rwanda et à Rikatla au Mozambique. Il est aujourd'hui secrétaire général du Conseil missionnaire néerlandais à Amsterdam.

41. Une même critique est présente dans l'analyse que les Églises au Rwanda font de leur histoire, après la douloureuse expérience de la guerre civile et du génocide. Elles considèrent les missionnaires (co)-responsables de l'introduction de la notion ethnique dans le peuple rwandais ; voir par exemple les constats et recommandations d'un séminaire du Conseil protestant du Rwanda du 4-6 mars 1997 publiés dans *Mission*, CLXXII (77) (15 nov. 1997) : 25-26. L'opportunisme politique semble être à la base d'une telle analyse ; voir la réfutation de cette position par W. SCHONECKE, « Die Wirkung der christlichen Mission auf die Entwicklung im Gebiet der Grossen Seen. Lehren aus der Geschichte und Perspektiven für die Zukunft », in « Zur Krise in Zentralafrika. Über die Ursachen der gegenwärtigen Entwicklungen », *EMW Informationen*, 115, août 1997 : 15-25.

42. Par exemple dans le cadre du mouvement œcuménique au XX^e siècle.