

Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire

André Mary

▶ **To cite this version:**

André Mary. Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire. Cahiers d'études africaines, 2000, 160, pp.799-799. halshs-00194223

HAL Id: halshs-00194223
https://shs.hal.science/halshs-00194223

Submitted on 6 Dec 2007

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

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

Manuscrit auteur, publié dans "Cahiers d'Etudes Africaines, 160 (2000) 799-799"

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

André Mary

Conversion et conversation :

les paradoxes de l'entreprise missionnaire*

Of Revelation and Revolution, cette grande fresque de l'histoire de l'évangélisme colonial et de la conversion des Tswana d'Afrique du Sud à la modernité, constitue sans nul doute le grand œuvre du couple des Comaroff (Jean et John L.). Les deux volumes publiés à ce jour, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. I, 1991 et *The Dialectics of Moder- nity on a South African Frontier*, vol. II, 1997, sur les trois annoncés[1], font désormais référence dans le domaine de l'anthropologie historique du fait colonial et ont déjà alimenté de nombreux débats au-delà du cercle des africanistes. La publication parallèle en 1992 de *Ethnography and the Historical Imagination* (Comaroff & Comaroff 1992a) et en 1993 de *Modernity and its Malcontents* (Comaroff & Comaroff 1993) et de nombreux articles en partie repris dans le volume II[2] — ce dernier intégrant des éléments de réponse aux nombreuses critiques suscitées par le volume I —, confirme le fait qu'il s'agit là réellement d'un vaste chantier toujours ouvert et inachevé, inscrit dans la longue durée et engagé sur plusieurs fronts à la fois. La période historique prise en compte, particulièrement dans le volume II, va de 1820 à 1920, mais le volume I explore longuement le contexte et la préhistoire de la « rencontre coloniale » aussi bien que les malentendus de la christianisation, et les analyses du processus global qui se poursuit à travers tout le XIX^e^ siècle font constamment référence aux enjeux sociaux et politiques de la modernité sud-africaine et du régime de l'Apartheid.

---

* Jean et John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. I, *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 1991, 414 p. ; vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, 1997, 588 p., The University of Chicago Press.

1. Le troisième volume devrait porter sur l'éducation et la scolarisation.
2. Certains chapitres du volume II ont été rédigés dans le même temps que ceux du volume I et ont fait l'objet, entre temps, de communications diverses et d'échanges, cf. vol. II, p. 427, note 72.

Cahiers d'Études africaines, 160, XL-4, 2000, pp. 779-799.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

Entre ethnographie et histoire : une posture « néo-moderne »

J. et J. Comaroff ont une posture intellectuelle et un style d'écriture qui les rattachent à l'école d'anthropologie historique de l'université de Chicago avec ses grandes figures que sont M. Sahlins et A. Appadurai, ou G. Stocking et R. Darnton. Il s'agit de prendre toute la mesure du message critique du postmodernisme en anthropologie sans pour autant renoncer à comprendre les modalités de la fabrication des mondes collectifs et les formes de l'agencéité historique, en mobilisant les ressources de l'anthropologie et de l'histoire sociale, et donc de l'enquête ethnographique et des archives. Toutes les coupures constitutives des grands récits de la modernité, de l'évolutionnisme au positivisme, ou tous les dualismes fondateurs des sciences humaines, du fonctionnalisme au structuralisme, n'ont plus aucune évidence mais la réponse à ce trouble de nos repères consiste à conjuguer, plutôt qu'à dépasser, ces dichotomies ou ces antinomies, dans un souci d'efficacité analytique et de recherche d'intelligibilité, autrement dit à lier constamment structure et événement, culture et pouvoir, conscience et idéologie, système et interaction. Comme l'illustre la fidélité critique à la notion de culture, pas question de jeter le bébé avec l'eau du bain :

> « Nous concevons la culture comme l'espace sémantique, le champ de signes et de pratiques, dans lequel les êtres humains se construisent et se représentent eux-mêmes en relation avec les autres, et par suite se construisent et se représentent leurs sociétés et leurs histoires. Il ne s'agit pas seulement d'un ordre de signes abstrait, ou de relations entre des signes, ou à l'inverse de la simple somme des pratiques habituelles. Ni pure langue, ni pure parole, la culture ne forme jamais un système clos, entièrement cohérent. Au contraire : elle contient toujours en elle-même des messages, des images, des actions polyvalentes et potentiellement contestables. En bref, il s'agit d'un ensemble historiquement situé et déployé de "signifiants-en-action", de signifiants dont la valeur est à la fois matérielle et symbolique, sociale et esthétique. Certains d'entre eux peuvent, selon les moments, former la texture de visions du monde relativement explicites, plus ou moins intégrées et resserrées ; d'autres peuvent être lourdement contestés, former la matière de contre-idéologies ou de "subcultures" ; et d'autres peuvent devenir plus ou moins instables, relativement flottants et indéterminés dans leur valeur et leur sens » (Comaroff & Comaroff 1992a).

D'où la revendication d'une sorte d'éclectisme théorique bien tempéré, d'un bricolage savant des outils d'analyse, associant la dialectique des forces et le dialogue des formes pour répondre au défi d'une réalité coloniale fondamentalement hybride et cerner les ressorts de l'agencéité *(agency)* historique au sein même de la vie quotidienne des sujets. La pensée et l'écriture anthropologique se nourrissent dans cette œuvre de libres emprunts aux apports de l'archéologie foucaldienne des « formations discursives », de « l'hétéroglossie » de Bakhtine ou de l'hégémonie des formes selon Gramsci ; on s'autorise à rectifier la « pratique » selon P. Bourdieu par le recours à l'agencéité d'A. Giddens ou à la poétique du « quotidien » de M. de Certeau, et on cite volontiers les philosophes : Arendt, Derrida ou Taylor. Le

style de leur pratique discursive cherche constamment à rendre compte de la complexité et de la réflexivité du procès de « colonisation des consciences et de conscience de la colonisation » et n'hésite pas à épouser l'hybridité de son objet en pratiquant le télescopage des termes : économie politique du salut, médecine missionnaire, sorcellerie et modernité.

Cette œuvre n'est ni « une histoire événementielle de la colonisation des Tswana », ni « une chronique de l'indigénisation du christianisme », elle se donne comme une « ethnographie historique de l'évangélisme colonial » (vol. II : 411), ce qui n'est pas sans déranger aussi bien l'ethnologie traditionnelle que les historiens classiques de l'Afrique, et les critiques ne manquent pas. Les ethnologues habitués à penser en termes de dualisme et de résistance des sociétés précoloniales ont du mal à accepter l'idée que l'identité du monde *setswana*, sans être une pure invention, est fortement contemporaine de la rencontre avec les manières des Blancs, *sekgoa*. L'opposition complémentaire entre les deux mondes s'est construite historiquement sur le fond d'une hybridation constante des formes de vie et le christianisme missionnaire, d'inspiration méthodiste, lui-même fortement remanié par son expérience africaine, peut être une des matrices constitutives de l'identité sud-africaine d'aujourd'hui autant que de ses divisions sociales. Les historiens, pour leur part, vivent assez mal l'irruption intempestive de ces intellectuels nourris de références littéraires et philosophiques « postmodernes » sur leur propre terrain. Au-delà du présent ethnographique, qu'ils ont surtout fréquenté à partir de la fin des années 1960, ces anthropologues prétendent en effet pratiquer ce qu'ils appellent une « ethnographie sur archives » en lisant entre les lignes — et souvent par-dessus l'épaule des indigènes —, dans les détails les plus minutieux de leur vie matérielle et domestique, plus que dans leurs traditions orales, les indices d'un processus global de « conversion » des sujets à la modernité[3].

Les paradoxes de l'interaction coloniale

Dans une contribution décisive au débat sur la « conversion africaine », initié par R. Horton, sur le terrain du Nigeria et de la conversion des Yoruba, J. Peel mettait déjà en avant ce qu'il appelle « la priorité épistémologique de l'interaction » : « Pour nous, la religion traditionnelle ne vient pas en

3. L'introduction du volume II : 36-53, revient sur les principales critiques des historiens africanistes sans confondre cependant les critiques constructives de J. Peel et T. Ranger, et l'incompréhension délibérée d'un J. Vansina dénonçant les dérives « postmodernistes » et « interprétativistes » de cette lecture. Il faut dire que le texte sur lequel se focalise le procès de surinterprétation intenté par J. Vansina (procès en partie repris par Peel), le chapitre 6 de leur livre *Ethnography and the Historical Imagination* sur *« The Madman and the Migrant »*, est précisément (et sans doute malheureusement) l'un des rares écrits de J. et J. Comaroff qui ait fait l'objet, à ce jour, d'une traduction en français (COMAROFF & COMAROFF 1992b).

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

premier, mais ce qui vient à sa place c'est la rencontre du pasteur et du *babalawo* » (Peel 1990). T. Ranger adopte la même grille de lecture dans son approche de la dialectique de la conversion des Shona et de la formation du méthodisme « noir » au Zimbabwe : « A tout moment, et encore aujourd'hui, le Méthodisme populaire est le produit d'une interaction entre les apports des missionnaires et des convertis » (Ranger 1994). Mais l'illustration la plus conséquente de ce paradigme de l'interaction coloniale sur le terrain d'une anthropologie des missions et des conversions reste l'œuvre de J. et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution.*

Cette étude porte sur la rencontre et la confrontation entre ceux qu'on appellera « les Tswana », populations du sud de l'actuel Botswana (et plus particulièrement sur les Tshidi) et les missionnaires évangélistes non-conformistes d'origine britannique qui s'installent dans cette région à partir de 1820. Il s'agit de prendre en compte l'interaction locale entre deux collectivités ayant chacune leur historicité et leur monde, inscrites dans les contraintes culturelles et le mouvement global de leurs propres sociétés. Ces missionnaires sont des émissaires de la *London Missionnary Society* (fondée en 1795) et appartiennent à des églises congrégationnalistes qui ont toujours été dans la résistance et le conflit par rapport à l'Église anglicane. Leur culture religieuse est d'esprit puritain et calviniste : le « converti » est un « élu » de Dieu qui témoigne de la force absolue de l'Esprit Saint. Ils ont été très influencés par le « réveil » Wesleyien de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle et par l'enthousiasme d'un méthodisme à fois rationnel et émotionnel, porteur d'une théologie pragmatique de la Puissance de l'Esprit et d'une utopie à la fois réformatrice et antimoderniste. Lorsque les quatre premiers missionnaires débarquent en 1798, leur prétention à évangéliser les Noirs de la Colonie du Cap suscite d'emblée l'opposition de la colonie blanche issue de la première colonisation hollandaise (les Boers), de même que les réserves de l'Église réformée hollandaise, elle-même hostile à tout travail missionnaire parmi les Noirs. Lorsqu'ils obtiennent en 1821 l'autorisation de s'installer chez les Tswana, au-delà de la « frontière coloniale », ils se retrouvent dans une position d'entre-deux inconfortable et contradictoire, porte-parole des intérêts des populations indigènes subissant l'hostilité des Boers et avant-garde de la présence britannique et de la civilisation européenne.

Les termes de « rencontre » ou de « conversation », utilisés pour décrire une situation de confrontation, qui n'a pas été sans violence et coercition, peuvent surprendre et sembler faire quelque concession à un certain révisionnisme. Mais cette rencontre est justement pensée comme une « interaction », c'est-à-dire à la fois comme un processus dialectique (il y a de la contradiction, du conflit, de la lutte, sur fond de domination et de résistance) et comme un échange dialogique, au sens de Bakhtine (il y a de la négociation, de la domestication, de chaque côté et à plusieurs niveaux, et si on veut de la « conversation »). Une fois admis que ce processus n'est pas prédéterminé globalement par les rapports de force en présence ou soumis

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

à une téléologie linéaire, on peut même préciser qu'il va de soi pour J. et J. Comaroff que la dialectique des forces sociales englobe le dialogue des formes symboliques[4].

Parler d'interaction, c'est en effet d'abord marquer une rupture avec une lecture univoque du colonialisme comme processus de domination économico-politique, comme mouvement commandé par des forces ou des structures ou dirigé par les agents de l'État capitaliste, ou encore comme un système de conversion unilatérale de sujets subordonnés, avec son corollaire idéologique la résistance ou le refus des dominés. L'idée est que la simple équation de la domination et de la résistance ne permet pas de comprendre la complexité de la situation coloniale. L'interaction désigne un processus d'influences réciproques entre les partenaires en présence et d'articulation entre les dimensions (politiques, économiques, culturelles) en jeu. L'expérience coloniale fut surtout incertaine, indéterminée, locale autant que globale. Après coup, ni les uns ni les autres ne seront identiques à eux-mêmes, et c'est paradoxalement dans cette remise en cause que chacun découvre sa spécificité. Cette redéfinition suppose un certain principe de symétrie et de réciprocité faisant pleinement sa place à l'agencéité des *natives* sans pour autant gommer le fait de la domination et de l'aliénation.

La colonisation n'est donc pas l'exportation d'une culture, d'une idéologie, préconstruite, prédéfinie. Les évangélistes comme les Tswana sont sans doute les héritiers de cultures différentes mais ils vont être amenés au cours de cette rencontre à se redéfinir l'un par l'autre, à repenser le sens de l'événement aussi bien que le statut de l'autre, Blanc ou Noir. Ainsi, l'évangélisme colonial n'était pas donné avant la rencontre, il relève d'une élaboration théologique et liturgique négociée en situation. Le lien fondamental et paradoxal entre l'évangélisation des âmes et la civilisation des mœurs n'était pas vraiment pensé. Son complément, le « paganisme » et ses avatars, n'existe pas en soi, il est un produit du regard et des spéculations missionnaires, mais aussi de l'intégration du regard de l'autre par ces « médiateurs culturels » que sont les catéchistes « indigènes ». Le terrain des *medicines,* lieu par excellence du secret des Blancs, et la fameuse médecine missionnaire du docteur Livingstone, illustrent particulièrement cette réciprocité de l'échange de substances, de remèdes et de savoir-faire, le sentiment de supériorité des Blancs cohabitant d'autant plus facilement avec la fascination vis-à-vis des médecines indigènes que les savoirs occidentaux en la matière ne sont pas dans ce début du XIX^e^ siècle à ce point étrangers aux conceptions africaines des humeurs du corps et de la santé comme équilibre.

Les colonisateurs n'ont pas non plus apporté la conscience historique et le sens de l'histoire universelle à des peuples qui n'en avaient pas. Les

4. C'est un point que la conclusion du volume II tient à clarifier : « The historical anthropology of colonialism ought to adress itself to dialectics than just to dialogics... », p. 410.

Tswana n'entrent pas dans l'histoire au début du XIX^e siècle avec l'arrivée des missionnaires mais disposent d'une conscience historique propre qui s'exprime dans leur façon d'habiter le monde, leurs corps et leurs maisons, et de s'inscrire dans le temps, une conscience plus ou moins explicite qui se trouve interpellée par l'entreprise utopique et impérialiste de l'évangélisme colonial. La « colonisation des consciences » a toujours été de pair avec une conscience de la colonisation et les premières négociations témoignent de la lucidité des chefs tswana quant au pouvoir subversif de l'installation missionnaire sur leur territoire. Toute l'histoire des mouvements religieux qui émergeront par la suite témoigne de la recherche de nouvelles formes de conscience et d'action.

De son côté, l'entreprise coloniale ne peut être appréhendée à partir de la rationalité qu'elle se donne, la culture capitaliste fonctionne aussi sur un mode « magique », « fétichiste », elle est porteuse d'un enchantement du monde et de croyances superstitieuses dans ses prétentions à s'étendre et à se reproduire. L'histoire coloniale est une leçon d'ethnographie qui nous oblige à regarder notre propre monde comme un problème. La conscience historique singulière de nos missionnaires s'exprime sans doute sur le mode du « réalisme narratif » à travers des récits biographiques, des journaux, des confessions — et sur ce plan les missionnaires racontent beaucoup —, mais aussi dans la manière d'agencer leur environnement, de traiter leur corps, de s'habiller, et d'habiter et de décorer les murs de la mission. Ce sont donc des formes différentes de régime et d'expression de la conscience historique qui sont confrontées l'une à l'autre.

L'expérimentation coloniale n'est pas marginale, elle n'opère pas seulement à la frontière, à la périphérie. La rencontre avec l'Afrique comme énigme de la conversion (ou de la non-conversion) modifie en retour l'orientation globale de l'évangélisation et l'interrogation sur le sens du message biblique. Les diagnostics missionnaires contribueront également à élaborer un discours médical sur la santé et la pathologie africaine qui influencera en retour la science médicale « métropolitaine »[5]. L'hybridité de l'univers colonial, et la fascination qu'il suscite, altère même les fondements de l'ethos bourgeois londonien et contribue à l'image de la modernité. D'où la relativisation « dialectique » (toute relative) du centre et de la périphérie, du global et du local, de l'universalisme et du particularisme. Cédant sur ce point au relativisme postmoderniste, les Comaroff aiment à nous présenter des Tswana très « ouverts », peu respectueux de leurs traditions, curieux des savoir-faire et des secrets des autres, toujours prêts à l'emprunt et au cumul, en un mot des autochtones plutôt « multiculturalistes », confrontés à des missionnaires aux prétentions universalistes, « enfermés » dans un régime de vérité « révélée » et cherchant à assigner les autres à leur identité et leur pureté ethnique.

5. Cf. volume II, chap. 7, *The Medicine of God's Word.*

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

En réalité cette interaction met en jeu des mondes pluriels et opère à plusieurs niveaux. Il n'y pas d'homogénéité des attitudes et des réponses du monde tswana ni du monde blanc. Ainsi ce dernier est autant représenté par l'État colonial que par la pluralité des agents de l'empire (missionnaires, commerçants, etc.) dont les intérêts sont à la fois complémentaires et contradictoires. L'État colonial doit se comprendre en deux sens : à la fois comme un « ordre politique », un dispositif formel de gouvernance, et comme une « condition d'existence » qui interpelle autant les idées et les valeurs que les formes matérielles de la vie quotidienne : les corps et les gestes, les maisons et les habitudes. C'est toute la culture pratique (le sens pratique, les *habitus* au sens de P. Bourdieu) qui informe la vie quotidienne, les manières d'être et d'habiter le monde qui sont en chantier et conduisent à la fabrique de nouveaux sujets. Et ce qu'il s'agit de penser (et d'exprimer dans un style d'écriture qui va de pair) ce n'est pas seulement l'articulation entre des dimensions économiques, politiques et religieuses, mais l'inséparabilité, le mixage de ces « réalités » : l'économie politique chrétienne (évangélique) lie le salut de l'âme à l'hygiène et à la cure des corps, la sanctification à la propreté et à l'esthétique du vêtement aussi bien qu'à la propriété individuelle de la terre et à l'éthique du gain et du travail, en un mot la rédemption à la révolution agraire et à la civilisation petite-bourgeoise. L'interaction coloniale se construit plus profondément sur une dialec- tique de l'appropriation et de l'accommodement, autant que du conflit et de la résistance, qui passe en grande partie par l'échange des objets et des signes non verbaux. Les produits hybrides qu'engendre cette « équation complexe d'échange et de synthèse » (vol. II : 358) n'ont pas seulement valeur exotique, mais témoignent de mondes profondément entremêlés, comme l'illustrent les pratiques d'emprunt réciproque en matière de remèdes, de recettes thérapeutiques et de substances pharmacologiques, ou les bricolages du rituel chrétien. La rencontre coloniale, c'est « ce curieux mixte de consentement et de contestation, de désir et de dégoût, d'appropriation et d'accommodement, de refus et de refonte, d'ethnicisation et d'hybridation... » (vol. II : 22). Un des paradoxes les plus forts, soulignés par les Comaroff — une mise en garde contre les enchantements du métissage —, est que les dualismes et les clivages ethniques et raciaux (Blancs/Noirs, chrétiens/païens), l'essentialisation des différences infinitésimales et ses violences, s'élaborent sur fond de syncrétismes et d'hybridations. Le plus bel exemple est fourni par ces « courtiers culturels », catéchistes ou assistants prédicateurs entre autres, qui sont à la fois dans leur position d'interface un défi aux frontières raciales et les meilleurs marqueurs de la différence autant que les relais du déplacement et de la reformulation des clivages (vol. II : 78).

Pour comprendre en définitive comment interaction et domination se conjuguent, il faut admettre que les effets non intentionnels, les contradictions et les paradoxes sont au cœur des entreprises de chacun des acteurs en présence : « La "conscience contradictoire" est sans doute une des clés

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

de l'instauration et de la perpétuation de relations de domination » (vol. I : 26). Ainsi l'entreprise missionnaire des évangélistes trouve son inspiration dans une utopie ruraliste de réforme morale profondément en réaction contre la modernité industrielle et capitaliste et en recherche de complicité avec une Afrique préservée. Les lettres de ces missionnaires témoignent de leur aspiration à créer (ou à recréer) en Afrique une chrétienté protestante paysanne protégée des dérives de la civilisation marchande et de la production manufacturière. Or, tout va les conduire à se comporter, dans leurs pratiques quotidiennes en matière d'hygiène et de médication, d'habillement et d'habitat, d'architecture et d'agriculture, comme les meilleurs « agents de la modernité » occidentale et de la culture du marché, et à préparer la prolétarisation qu'ils dénoncent chez eux. Les petits propriétaires paysans dont ils rêvaient vont alimenter la population des *townships* et servir de main-d'œuvre à l'industrie minière (vol. II : 163-164). Cette contradiction objective n'est pas sans rapport avec l'ambiguïté de leur message et l'ambivalence constante de leurs attitudes. Alors que leur profession de foi témoigne de la promesse d'une rédemption des âmes et des corps, tout en insistant sur la négation de l'importance de la chair, leurs pratiques sont finalement obsédées par le souci de la nudité du corps noir, de la nécessité de le laver et de l'habiller, et s'évertuent à séparer soigneusement corps et esprit (vol. II : 342). Alors que leur prédication associe le bien-être matériel au mérite moral et à l'égalité devant la loi du Seigneur, leur entreprise contribue à mettre en place un monde colonial fondé sur la division, l'inégalité et l'exploitation. Sur un plan plus juridique, ils prônent à la fois un libéralisme encourageant tout individu, membre de l'empire, à se libérer des contraintes « naturelles » et à accéder à la propriété « privée », et un communautarisme assignant les populations africaines au statut de sujets ethniques soumis au régime des droits communautaires.

Le paradoxe ultime de l'entreprise missionnaire est que ses agents vont échouer là où ils pensaient réussir, l'évangélisation, et réussir malgré eux dans ce qui n'était pas *a priori* leur projet ou leur priorité, la civilisation. C'est ce qu'illustre remarquablement, mais non sans malentendu, la dialectique subtile de la conversion et de la conversation.

Idéologie de la conversion et hégémonie de la conversation

Le terme de « conversation » *(kind conversation)* est emprunté par J. et J. Comaroff, non sans humour et ironie, à D. Livingstone (vol. I : 198), mais il peut être la source d'un sérieux contresens. La métaphore de la « longue conversation » — car il s'agit bien d'une métaphore qui cache un concept — n'acquiert de valeur heuristique[6], dans un premier temps, que dans une

6. Dans la note 73 du volume II, chap. I, il est au moins précisé que : « En parlant de "longue conversation" entre les Tswana et les Européens, nous voulons prendre en compte non seulement les interactions verbales mais aussi les gestes

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

confrontation dialectique et critique avec la catégorie religieuse de « conversion », comme l'illustre le chapitre 6 du vol. I : *Conversion and Conversation, Narrative, Form and Consciousness.*

Pour les évangélistes la « conversion » (au sens fort du « baptême de l'Esprit ») ne passe pas à vrai dire par le « dialogue », l'échange d'idées ou d'arguments, par une stratégie de persuasion visant à convaincre l'autre de la vérité ou de la rationalité de la doctrine chrétienne. L'esprit du méthodisme wesleyien est profondément étranger et même hostile à l'ordre des raisons, à l'argumentation rationnelle et à la spéculation théologique. Seul compte l'évidence de la puissance de l'Esprit, l'expérience de ses manifestations immédiates, spirituelles et matérielles, et parmi ses manifestations premières « la conviction de péché ». La conversion attendue relève moins de l'adhésion à une Vérité que d'un « changement de vie », d'un changement d'être qui fait du converti « un nouveau né » *(born again).* C'est donc dans la vie « ordinaire », dans une organisation méthodique et systématique de l'existence conforme au « plan de Dieu », que se reconnaît le converti. C'est dans les habitudes du corps, la discipline du travail que l'on témoigne de sa « sanctification ». Le message évangélique initial des non-conformistes est donc à la fois engagé et pragmatique, subversif et relativement agressif. L'idéologie de la conversion est fondée sur la guerre déclarée aux puissances des ténèbres et dans cette guerre l'autre maléfique, satanique, c'est le « païen ». Le premier travail de l'évangélisme colonial c'est la démonisation, la diabolisation de la différence culturelle. Un bon chrétien ne peut pas vivre nu, sale, habiter dans des huttes, etc.

Toutes les conditions étaient donc réunies pour que l'entreprise missionnaire des non-conformistes prenne la dimension d'un conflit idéologique et d'une guerre culturelle (une « guerre des esprits »), sans possibilité de compromis ou de médiations ecclésiales à la manière de l'anglicanisme ou du catholicisme. Ce qu'elle fut d'une certaine façon. Et, sous le regard rétrospectif de l'anthropologue, il apparaît, encore une fois, que l'idéologie « païenne » des Tswana était plutôt plus ouverte, plus prête à discuter, à argumenter (entre autres sur la polygamie ou sur la circoncision), plus disponible et plus portée à l'emprunt et au cumul des connaissances, des savoir-faire et des pouvoirs (sur les remèdes, sur la charrue ou sur les puits).

Pour comprendre la portée heuristique de la métaphore de la « longue conversation », il faut faire intervenir un autre plan, un autre niveau de l'échange que celui du contenu substantiel du message évangélique ou de l'idéologie explicite (paulinienne) de la conversion, il faut se placer sur le terrain du « dialogue des formes » (vol. I : 199), un paradigme ou un concept largement inspiré des analyses de M. Sahlins. Ce qui rend un tel dialogue possible c'est d'une part le décalage constant qui existe entre le contenu

---

corporels, les échanges d'objets, et les autres actes de communication les plus variés ». Mais la métaphore va bien au-delà de la question des canaux de la communication.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

de ce qui est dit, transmis, ou entrepris, et les formes signifiantes, prédiscursives, spatiales, matérielles qui définissent les « termes » de la rencontre, et d'autre part le fait que les manières de dire et de transmettre le message, les signes mais aussi les pratiques et les objets mobilisés, excèdent le contenu ou l'intention du message, « disent » éventuellement autre chose que ce qu'il veut dire. Selon la formule de J. et J. Comaroff : « It is often the telling that is as significant as the tale itself » (vol. I : 36).

La dualité de l'entreprise missionnaire ne doit donc pas être réduite à la contradiction objective qui pouvait exister entre le message religieux (la primauté de la puissance de l'Esprit, l'égalité devant la loi de Dieu) et la culture technique, matérielle, du monde des marchandises et de l'accumulation capitaliste dans laquelle s'inscrivaient les porte-parole du message, en un mot entre la Bible d'une part et la charrue, ou le puits, d'autre part. Une telle logique du *double bind* de la forme et du contenu est au cœur du dispositif religieux lui-même comme l'illustre le paradoxe bien connu de la diabolisation des génies et des esprits ancestraux, une diabolisation qui à la fois condamne ces derniers au nom de la supériorité exclusive du Dieu chrétien et conforte leur existence et leur force démoniaque (Meyer 1999).

Et ce *double bind* joue évidemment des deux côtés. Les Tswana vont s'approprier la Bible et trouveront dans cette histoire mythique, et notamment dans la description des tribus et de leurs mœurs, de quoi argumenter et défendre leurs propres habitudes de vie, la « coutume ». Ces experts en citation biblique feront remarquer que Salomon était bien polygame ou que la circoncision était parfaitement légitime dans la tradition juive. Ceci dit, en argumentant ainsi pour défendre le contenu de leurs traditions, les Tswana adoptent en même temps les termes (en l'occurrence les formes) de l'argumentaire missionnaire, ils s'approprient un mode de légitimitation fondé sur la maîtrise de ce grand mythe qu'est la Bible et consacrent le déplacement du foyer de l'autorité.

La dialectique de l'hégémonie et de l'idéologie

Le décalage entres les formes signifiantes et l'intention du message rend donc possible un dialogue des formes entre les mondes en présence, encourage une sorte d'osmose culturelle ou une hybridation des formes, qui l'emportent à long terme sur les confrontations culturelles et les résistances idéologiques. La contradiction constante entre les intentions explicites et les pratiques implicites, entre les significations véhiculées et les signifiants utilisés (images ou symboles), entre les valeurs affichées et les modes de vie pratiquées, conduira à ce paradoxe qu'en définitive les formes matérielles et symboliques de la culture occidentale (les formes architecturales et les représentations corporelles, la connaissance médicale et la production agricole) feront l'objet d'une appropriation indigène plus lente mais plus sûre

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

que les termes du message évangélique qui resteront pour leur part globalement incompris ou rejetés. Et cela malgré les accommodements progressifs de la stratégie missionnaire qui, surtout vers la fin du XIX[e] siècle, glisse d'un évangélisme triomphant misant sur la puissance du verbe aux vertus de la pédagogie. Tout se passe comme si, confrontée à une situation d'échec, l'idéologie de la conversion se reconvertissait bel et bien en une idéologie de la « conversation » prônée en tant que telle par certains agents missionnaires, comme D. Livingstone.

La conceptualisation de ces deux niveaux ou de ces deux pôles de la rencontre qui ouvrent à l'interaction coloniale un espace de jeu et de négociation au cœur même de la domination, emprunte explicitement ses termes à la dialectique de l'hégémonie et de l'idéologie chère à Gramsci. Toute l'introduction du vol. I est consacrée à l'élucidation théorique de cette dialectique très complexe. On mesure mal en France l'importance des débats et l'enjeu des réinterprétations multiples suscitées par le concept d'hégémonie au sein de l'anthropologie historique américaine[7], et ce n'est pas sans étonnement qu'on découvre que les recherches anglo-saxonnes les plus novatrices en sciences sociales relancent des débats théoriques qui rappellent ceux de la période postmarxiste et poststructuraliste des années 1970, notamment autour des rapports entre culture, pouvoir et idéologie[8].

L'enjeu est bien de comprendre comment la conscience d'une population comme celle des Tswana se fait et se refait, comment certaines significations et pratiques culturelles s'imposent comme allant de soi alors que d'autres suscitent des résistances. Les concepts couplés d'hégémonie et d'idéologie visent à cerner deux états, deux modes possibles d'une culture, associés à deux types de domination et de contrôle social. D'un côté l'hégémonie qui désigne les formes implicites, pré-discursives, dont la naturalité, l'évidence font qu'elles s'imposent d'elles-mêmes et constituent le tissu du consensus communautaire, de l'autre l'idéologie qui renvoie aux contenus articulés d'un discours argumenté et porté par des agents, et qui suscite engagement et contestation, domination et résistance. Mais, bien sûr, ces deux pôles forment un continuum. Si l'hégémonie est partagée, le consensus qu'elle fonde se nourrit d'ambiguïtés, de signifiants polyvalents qui masquent les contradictions. Si l'hégémonie s'impose comme naturelle, sa stabilité face

7. Voir à ce sujet l'excellente mise au point de V. Donald KURTZ (1996). L'auteur rappelle que chez Gramsci (Carnets de prison 1926-1937) la notion d'hégémonie renvoie à un leadership essentiellement moral, politique et culturel, à distance de toute domination s'exerçant par la coercition et la violence, et qu'elle est portée par le travail des intellectuels. C'est Gwyn Williams qui, dans les années 1960 et 1970, va donner à cette notion son sens anthropologique, le poids de la tradition culturelle, les rapports de pouvoir inclus dans les formes culturelles, l'emportant sur le rôle des intellectuels. Le thème de la capacité d'initiative des « natives » et l'importance des « médiateurs culturels » font néanmoins écho au sens initial du paradigme gramscien.

8. On pense, entre autres, à l'élaboration théorique de la notion d'idéologique, en tension avec celle d'idéologie, chez M. Augé, et au débat avec E. TERRAY (1978).

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

aux défis idéologiques est obtenue au prix d'une grande souplesse à l'intérieur d'un ensemble fluide et fragmenté de contraintes. Enfin, si les formes hégémoniques sont implicites, elles sont porteuses de sens (comme les formes architecturales de la station missionnaire qui forment un « texte ») et peuvent à tout moment s'expliciter et se dialectiser en révélant leurs contradictions. L'idéologie interpelle et met en péril l'hégémonie qui prend ainsi le risque de se soumettre à la nécessité de l'argumentation et de la négociation. Ainsi, la tradition devient traditionaliste, elle s'idéologise, ce qui sera le sort de l'ordre coutumier des Tswana. A l'inverse, ce qui n'était qu'idéologie dominante — ou même minoritaire comme l'évangélisme méthodiste des non-conformistes — peut finir par constituer un nouvel « allant de soi », un nouvel ordre des choses régissant l'ensemble de la vie quotidienne des gens[9]. Il faut dire que la particularité de l'idéologie méthodiste de la conversion, qui mesure la foi et l'élection au changement de vie qui se donne à voir dans l'organisation systématique de l'existence ordinaire, devait faciliter cette « hégémonisation » ou cette « routinisation » de la nouvelle idéologie.

Ce qui importe c'est la dialectique qui se noue dans une situation historique donnée entre le pouvoir de reproduction des formes hégémoniques d'une culture et le pouvoir de domination des agents d'une idéologie. C'est dans l'espace liminal entre les deux pôles où l'hégémonie s'incarne dans des formes ritualisées et institutionnelles et l'idéologie dans des contenus sémantiques signifiants, que l'hégémonie, par le pouvoir de la tradition, et l'idéologie, par le discours de la contestation, s'engagent dans une négociation qui vise la production d'une nouvelle hégémonie. La dialectique de l'hégémonie et de l'idéologie se révèle particulièrement dans une situation historique d'entre-deux culturel ou d'interaction sociale comme celle que constitue la colonisation. Dans cette véritable « expérimentation discursive » les formes hégémoniques, véhiculées par les agents d'une culture, entrent en confrontation avec celles d'un autre monde par le biais des luttes idéologiques pour la domination. C'est alors que le décalage entre contenus idéologiques et formes hégémoniques, inhérent à chaque culture en présence — cette possibilité de *double bind* évoquée de façon exemplaire à propos de l'entreprise missionnaire —, fournit une des clés du changement et de la négociation en cours. Les ambiguïtés des uns font écho aux malentendus des autres, ce qui facilite l'osmose des formes hégémoniques et le bricolage idéologique.

9. Le volume II consacre une longue partie introductive (pp. 29-35) au paradigme de la vie « ordinaire » (The everyday as epiphany) qui donne une autre coloration au concept d'hégémonie tout en constituant le contenu d'une nouvelle idéologie, « l'habitat naturel du sujet moderne », selon la citation de Taylor. Les références à Elias, Goffman et de Certeau prennent le relais de celles de Gramsci.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

Logique du cumul et bricolage spirituel

Un processus aussi complexe n'a rien de prédéterminé et d'unilinéaire, et il fait une large place à l'agencéité historique des sujets. Ce qui ressort des discours (lettres, journaux, rapports) ou du récit des dialogues ou des témoignages des acteurs, c'est l'importance des initiatives et des médiations des sujets représentatifs de la conscience collective, engagés dans la négociation et la redéfinition permanente du sens et de la valeur de leurs pratiques. L'enjeu, déjà évoqué, de la conversion religieuse qui se présente comme un événement individuel, marqueur de l'identité biographique, tout en constituant un changement d'identité sociale et collective, est sur ce plan un analyseur privilégié qui oblige à démultiplier les outils d'analyse. Rappelons que les cas de conversion de sujets tswana resteront pendant toute la première partie du XIX^e^ siècle plutôt rares et incertains, mais que la grande masse de la population est aussi étrangère à la position du refus ferme ou masqué (qui sera celui de certains chefs) qu'à celle de l'adhésion pleine et entière au statut de « converti » (*modumedi*, celui qui est d'accord). La plupart des Tswana vont s'engager par contre dans cette « longue conversation » avec les hommes d'Église sur les manières et les savoir-faire des Blancs, *sekgoa*, dans l'ignorance totale, l'incompréhension ou l'ironie par rapport aux termes de l'idéologie protestante de la conversion comme choix personnel et sincère, comme réponse ferme à une alternative tranchée, ou comme rupture radicale et irréversible avec la « coutume », *setswana*.

La notion de « conversation » prend le relais de celle de « conversion » pour traduire « la façon extrêmement variable, généralement graduée, souvent implicite, et ostensiblement "syncrétique" par laquelle les identités sociales, les styles culturels, et les pratiques rituelles des populations africaines furent transformés par la rencontre avec l'Évangile » (vol. I : 250). Mettre ici entre guillemets le terme de « syncrétisme » tout en le reprenant, c'est à la fois marquer sa distance par rapport aux présupposés de son usage missionnaire (le syncrétisme pour les hommes d'Église, c'est pire que le refus, c'est l'ignorance de l'alternative et de la rupture, le choix de ne pas choisir), et désigner un ensemble de processus complexe qu'on ne peut éclairer que par le recours à une sorte de pluralisme ou d'éclectisme des modèles d'intelligibilité[10]. Dans le chapitre 6 du vol. I, les auteurs mobilisent au moins quatre paradigmes majeurs. D'abord, même pour ceux qui ont fait le « choix de l'Église », la reformulation du message missionnaire dans les formes du *setswana*, nous dit-on, reste la règle. C'est la fameuse réinterprétation héritée de l'anthropologie culturelle que Sundkler avait en son temps lui-même largement utilisée à travers la métaphore du « nouveau vin dans les vieilles outres » (vol. I : 247). Plus subtile et plus ambiguë, souvent présente dans le discours des chefs ou des maîtres de la pluie, la

10. Je me permets de renvoyer sur ce point, compte tenu de la convergence évidente des approches du phénomène, à mes propres travaux (MARY 1999).

logique de la coexistence et du cumul des « médecines » comme des dieux, dans le respect des places : le Dieu des Blancs est du Sud, le Dieu des Tswana est du Nord. Une logique présentée à la fois comme une « forme de relativisme culturel », de cosmopolitisme avant la lettre, et comme l'expression d'une vision du monde tswana encourageant « une disposition hautement cumulatrice et éclectique en matière d'échange culturel » (vol. I. : 246). Mais l'altérité à laquelle les Tswana sont confrontés avec le défi du monde des Blancs est reconnue comme imposant une « idée de la différence jusque-là inconnue ». Autre réponse plus engagée dans la formation de compromis, mais dont les manifestations relèvent de la longue durée, l'assimilation par « correspondance » qu'illustre remarquablement l'extrême légalisme du christianisme tswana : « Ce légalisme émergeant de la combinaison dans des conditions historiques particulières de deux cultures qui insistaient de façon complémentaire sur le poids des règles et des conventions dans la mise en place de l'appartenance à une communauté et dans la mise en forme de la vie communautaire » (vol. I : 247).

Mais aucune de ces figures classiques de l'appropriation sélective ne rend vraiment compte de la dialectique des formes et des contenus, des signes et des objets, qui est à la source de l'émergence du christianisme tswana. Car ce qu'il s'agit surtout de comprendre c'est la manière dont les Tswana, qui pensaient seulement se servir à leur guise des pouvoirs et des connaissances des Blancs en restant à distance de l'emprise européenne, devinrent progressivement « pris au piège des formes du *sekgoa,* tout en contestant le message explicite de la mission » :

> « [...] dans le déroulement du processus en cours, un nouvel ensemble de formes implicites — des manières indistinctes de voir et d'être, de construire et de se représenter le monde — commencent à s'insinuer elles-mêmes dans la vision du monde des Tlhaping et des Rolong. Et elles agissent ainsi, souvent de façon imperceptible, au cœur des arguments idéologiques et des conflits d'images, non pas — insistons — malgré ces arguments mais à cause d'eux. Notre thèse est que la structure véritable de cette longue conversation est elle-même un véhicule décisif par le moyen duquel ces formes s'enracinèrent, amenant avec elles les signes et les pratiques hégémoniques de la culture européenne » (vol. I : 246).

Nous avons déjà évoqué cet engagement non contrôlé des Tswana à propos des débats sur la polygamie ou la circoncision, dans les formes rhétoriques de l'argumentaire et de l'expertise biblique, et donc dans la consécration de l'autorité de la chose écrite. La longue conversation, engagée dès le départ sur le terrain de la maîtrise de l'eau et de la technique des puits par les « maîtres de la pluie », fournit une autre illustration remarquable de cette intériorisation des termes du défi lancé par les missionnaires, et en l'occurrence d'un certain mode de rationalisation du débat faisant appel à la connaissance empirique et au raisonnement expérimental (vol. I : 213).

Ce dialogue des formes, qui passe par le caractère pré-contraint des matériaux récupérés ou des contenus argumentés, évoque directement ce

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

que C. Lévi-Strauss appelle le « bricolage », une métaphore conceptuelle dont J. et J. Comaroff ont toujours fait un très large usage. Les volumes I et II nous offrent de magnifiques exemples et analyses de bricolages rituels réussis d'une liturgie qui vise à capturer la force du rituel chrétien, en la mettant au service d'une efficacité visible et d'une rédemption tangible (vol. II : 97-98). Dès 1830, des prophètes et des visionnaires tswana *(baperofeti)* vont recomposer les mots chrétiens et les gestes indigènes, inventer des rites de synthèse de la magie du verbe et de l'action, du pragmatisme charismatique et du ritualisme magique, et engendrer autant de produits hybrides. C'est, rappelons-le, Jean Comaroff elle-même qui a sur ce point été la première à mobiliser dans son acceptation la plus savante (comme une dialectique d'associations paradigmatiques et de réévaluations syntagmatiques), le paradigme du bricolage à propos des inventions rituelles subversives des prophètes sionistes tshidi (Comaroff 1985 : 197-198).

Le chapitre 2 du volume II *(Preachers and Prophets)* réinscrit les initiatives de quelques bricoleurs géniaux mais isolés qui marqueront la période d'observation et de négociation de la première partie du XIX^e^ siècle dans le mouvement d'entrée en masse dans les missions qui se développe à la fin du siècle en décrivant celui-ci comme une vaste entreprise de « domestication » du christianisme *(taking hold of the Church).* L'idée est qu'un tel processus compris dans son sens figuré d'apprivoisement ou d'accommodation, mais aussi dans son sens propre et matériel, de traduction au cœur de la vie ordinaire et domestique, est en jeu aussi bien dans les églises séparatistes, éthiopiennes ou sionistes, que dans les églises protestantes orthodoxes, une thèse que J. Peel avait déjà mise en évidence dans son approche comparative des Églises aladura du Nigeria. Au-delà des différentes étapes de la reprise d'initiative religieuse des *natives*, et des différentes types d'églises plus ou moins indépendantes qui émergent à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, c'est un même « spectre de possibilités imaginatives » (vol. II : 58) qui contribue à forger l'identité chrétienne tswana. Des médiateurs ou courtiers culturels *(cultural brokers)*, que sont les premiers assistants prédicateurs envoyés sur le front par les missionnaires aux prophètes fondateurs et gestionnaires d'églises indépendantes, en passant par les petits prophètes guérisseurs *(dingaka)*, c'est la même manifestation d'une « agencéité indigène » qui associe l'excès de zèle ou le mimétisme par rapport aux manières des Blancs aux ruses du détournement et de la récupération du message biblique, suscitant ainsi malaise et ambivalence dans les politiques d'indigénisation des missionnaires. Avec le temps, le bricolage rituel et la domestication de l'Église ont engendré un style commun de religiosité alternative et hybride, légaliste et ritualiste, pragmatique et magique, messianique et thérapeutique, qui se retrouve dans la multiplicité des « églises tribales » ou des « nations de prière ». Ce qui n'était, au départ, qu'une manière pour les chefs traditionnels de s'offrir leurs églises se transforme par la suite, dans un contexte d'exode rural et de prolétarisation urbaine, en lieux forts de recommunautarisation et d'affirmation identitaire. Car cette

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

matrice culturelle commune, cette nouvelle hégémonie, est aussi le creuset de la redistribution des divisions sociales, ces églises favorisant la formation des nouvelles élites noires.

*

Narrativité et agencéité

La place privilégiée accordée à l'enjeu de la « conversion », dans notre présentation de l'œuvre de J. et J. Comaroff, ne doit pas alimenter de contresens puisque — on l'aura compris — l'entreprise missionnaire d'évangélisation n'est ici qu'une fenêtre pour éclairer l'ensemble du procès de la conversion des sujets coloniaux aux formes hégémoniques de la modernité capitaliste britannique. La position est ferme et rappelle explicitement celle de Weber : « Nous n'avons jamais prétendu que l'évangélisme protestant, à lui seul, a *déterminé* les processus que nous décrivons » (vol. II : 408). Mais l'hypothèse inverse, la fameuse « expérience de pensée » à laquelle nous conviait R. Horton, en imaginant une colonisation sans missionnaires et sans missions, laissant faire les commerçants, les militaires, les administrateurs, et en postulant que le contexte colonial aurait suffit à produire des sujets parfaitement mûrs pour recevoir le message des religions du monde ou pour le réinventer à leur manière, n'a littéralement aucun sens. Le capitalisme colonial et l'échange marchand ne seraient pas ce qu'ils sont et n'auraient pas eu l'efficience qu'ils ont eue en Afrique du Sud si les Tswana, comme d'autres, n'avaient pas intégré l'idée que le salut passe par l'hygiène du corps et le travail salarié, l'aspiration individuelle à la propriété privée et au confort matériel, en un mot que le paradis avait tous les traits de la vie domestique bourgeoise.

Il faut dire que R. Horton est véritablement la bête noire de nos deux auteurs, l'incarnation même d'une pensée dualiste et d'une lecture unilinéaire, mécaniste, rationaliste et évolutionniste, dont ils ne cessent de dénoncer la cécité causale et analytique au nom de l'interdépendance et même de l'hybridation constante de l'économique et du symbolique, du matériel et du spirituel, du politique et de l'éthique, et surtout du local et du global. Les critiques de J. Peel et T. Ranger ont déjà largement préparé le terrain sur ce sujet[11]. Mais intégrer l'approche hortonienne de la conversion africaine au procès réitéré d'une inféodation des recherches africanistes à la catégorie protestante, ethnocentrique et européocentrique, de « conversion » relève cette fois du malentendu ou du contresens[12]. R. Horton est le premier à mettre le terme de « conversion » entre guillemets et le processus qu'il décrit sous l'appellation de « conversion africaine » est aux antipodes de

11. Pour toutes les références de ce débat, voir MARY (1998).
12. Volume I, p. 249, et volume II, p. 117.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

toute idée de rupture radicale, puisqu'il suggère une reconversion parfaitement fidèle à une matrice de pensée originelle (ce qui pose un autre problème). Il est bien difficile par conséquent de reprocher à cette problématique hortonienne d'emprunter ses termes et ses alternatives aux idéologies religieuses de la conversion « personnelle » qui supposent de fait un choix conscient et délibéré entre des options de vie et des systèmes de pensée mutuellement exclusifs, une condamnation sans appel du passé et la conscience de vivre un profond changement d'identité. Même si les termes de sa problématique sont quelque peu « intellectualistes », on pourrait même trouver dans l'évolution dialectique de la pensée hortonienne vers un intérêt prononcé pour le « changement de Gestalt » des sujets concernés — une expression de J. Peel —, un certain écho du souci de J. et J. Comaroff de cerner, sous couvert de conversion, les modalités d'émergence de nouvelles formes hégémoniques.

Sur le plan méthodologique, l'attention portée aux récits (lettres, journaux, témoignages) des missionnaires *(missionary narratives)* est une des grandes sources de renouvellement de l'anthropologie historique de ces dernières décades, et les Comaroff en font un large usage, mais le peu de place accordée aux narrations indigènes (des convertis ou des païens, des gens ordinaires ou des chefs) dans cette « ethnographie d'archives » a suscité beaucoup de débats. Le volume II corrige en partie cette impression et consacre, il est vrai, un chapitre aux pasteurs, catéchistes et prophètes, en un mot aux agents indigènes. La question se pose néanmoins plus globalement de savoir si le constat (qui se veut empirique et non généralisable, même aux peuples voisins) de la faiblesse singulière d'une tradition narrative chez les Tswana, ou de leur absence de prédilection pour la narrativité, est compatible avec l'affirmation d'une conscience historique et même avec la reconnaissance de leur agencéité historique (Peel 1995)[13]. Comment, en dehors de toute forme discursive d'expression, d'un travail de la mémoire vécue à la mémoire dite, d'une mise en récit (et même en intrigue) des événements du passé, concevoir, comme le dit J. Peel, la possibilité d'une anticipation du devenir et d'une action possible sur le cours des choses ? La thèse constamment reprise par nos auteurs — qui découle de la tension

13. Parler plus largement d'« archives » est peut-être également à nuancer car l'essentiel des journaux de missionnaires ou d'administrateurs, qui sont cités (Moffat, Livingstone, Campbell, Mackenzie, etc.), sont des extraits d'ouvrages publiés de longue date, et par ailleurs les sources utilisées sont souvent tirées d'ouvrages de synthèse plus ou moins récents, ce qui après tout se comprend dans une histoire qui s'efforce d'avancer sur tous les fronts à la fois : histoire de la médecine, du vêtement, de la monnaie, de l'architecture, du droit, etc. On note également, dans une périodisation assez large et souple, l'utilisation courante de témoignages contemporains (recueillis sur le terrain dans les années 1970 ou même 1990) pour éclairer des propos ou des attitudes du siècle dernier. On pense à la relativisation actuelle de la « bio-médecine » et à l'intérêt récent pour les médecines « africaines » comme miroir d'une situation qui a précédé la médicalisation savante des problèmes de santé (vol. II : 363).

évoquée entre l'hégémonie et l'idéologie — est que la conscience historique n'est pas confinée à un mode d'expression narratif, au sens d'une mise en récit du passé fondée sur un enchaînement séquentiel et linéaire, qu'elle dispose d'un large spectre de genres et qu'elle peut se loger dans le langage non verbal et implicite de l'activité symbolique la plus quotidienne. Les Tshidi, nous dit-on, « parlent » plutôt avec leur corps et leurs maisons, dans le choix des matières et des couleurs de leur vêtement ; leurs formes architecturales ou la lenteur de leurs gestes contiennent des déclarations implicites sur le sens du monde social, et même les collages vestimentaires en polyéthylène d'un fou, prophète et visionnaire, de surcroît sourd, peuvent se lire, de façon exemplaire, comme un discours extra-narratif et non verbal qui fait entendre la conscience que ces peuples dominés ont des contradictions de leur situation passée et présente[14]. J. et J. Comaroff se défendent naturellement de parler au nom des Tshidi, « par-dessus leurs épaules », en prenant le relais des missionnaires, mais ils revendiquent la possibilité d'entendre une certaine parole des Tshidi à travers la manière dont les missionnaires les font parler et les mettent en scène dans leurs écrits. Ils n'ignorent rien des dérives surinterprétatives que le concept anthropologique de culture et son insistance sur l'implicite, le sens caché (ou sur la surdétermination du contenu par la forme du message) peuvent encourager, ni des limites d'un ordre inconscient des catégories dont la clé serait fournie par l'analyse structurale des oppositions et contrastes signifiants de la poétique et des images du *sekgoa* et du *setswana.* Ils pratiquent de fait l'analyse de discours à plusieurs niveaux de profondeur, à la manière de Foucault, plus que la *« thick description »* de C. Geertz, sans sombrer dans les impasses d'une anthropologie « interprétative » et « textuelle » confinée aux *« narratives »,* et sont plus que d'autres, autant du moins que leur collègue M. Sahlins, attentifs à la manière dont l'événement colonial et son indétermination met en péril les catégories culturelles à partir desquelles les acteurs historiques en présence s'efforcent de le penser.

Le troisième volet de cette grande fresque historique sera donc centré sur la scolarisation, et plus globalement sur l'éducation des *natives* dont les missionnaires en Afrique du Sud, comme ailleurs, ont eu le monopole. On peut s'étonner qu'il faille attendre ce troisième volume pour que cette dimension de la colonisation soit abordée de front. Ce choix n'est peut-être pas sans rapport avec la thèse fondamentale qui veut que l'entreprise missionnaire des non-conformistes soit progressivement passée d'une idéologie triomphante misant sur la puissance immédiate de l'Esprit à une stratégie plus sensible à la pédagogie et à l'idéologie de la conversation. On sait pourtant que dans la plupart des implantations de congrégations missionnaires, sur le terrain africain au cours du XIX^e^ siècle, la construction d'une école et l'investissement de la salle de classe ont précédé ceux de l'église

14. COMAROFF & COMAROFF (1992b) où cette thèse et les lectures qu'elle autorise sont particulièrement illustrées.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

ou du temple (quand ces lieux n'étaient tout simplement confondus), à la demande non seulement des autorités coloniales mais aussi des chefs indigènes eux-mêmes. Ce fut également le cas (vol. I : 233) lors du contrat d'installation passé entre Campbell et le chef Mothibi et de la construction du temple-école par Moffat (désigné comme *moruti, teacher*). Mais conformément à un choix éditorial qui refuse de s'inscrire dans une chronologie linéaire et avance en spirale sur plusieurs fronts, ce thème de l'éducation sera sans nul doute la clé d'une relecture d'ensemble du procès colonial, et notamment des enjeux de la conversion comme « conversation », puisque selon la formule d'annonce des auteurs : « Schooling was the model for conversion, conversion for schooling » (vol. II : 412).

CNRS-EHESS, Marseille.

BIBLIOGRAPHIE

COMAROFF, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance : The Culture and History of a South African People,* Chicago, The University of Chicago Press.

COMAROFF, J. L. & COMAROFF, J.

1992a *Ethnography and the Historical Imagination,* Boulder, Westview Press.

1992b « Le fou et le migrant. Travail et peine dans la conscience historique d'un peuple sud-africain », *Actes de la Recherche en Sciences sociales,* 94 : 41-58.

1993 *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa,* Chicago, University of Chicago Press.

KURTZ, V. D.

1996 « Hegemony and Anthropology. Gramsci, Exegeses, Reinterpretations », *Critique of Anthropology,* 16 (2) : 103-135.

MARY, A.

1998 « Retour sur la conversion africaine : à propos de Horton, Peel et les autres », *Journal des Africanistes,* 68 (1-2) : 11-20.

1999 *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon),* Paris, Éditions de l'EHESS.

MEYER, B.

1999 *Translating the Devil, Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana,* Edinburgh, Edinburgh University Press/International African Library.

PEEL, J. D. Y.

1990 « The Pastor and the Babalawo : the Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland », *Africa,* 60 (3) : 338-369.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

1995 « For Who Hath Despised the Day of Small Things ? Missionary Narratives and Historical Anthropology », *Comparative Studies in Society and History,* 37 (3) : 581-607.

RANGER, T.

1994 « Protestant Missions in Africa : The Dialectic of Conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900-1950 », in T. D. BLAKELY, W. E. A. VAN BEEK & D. L. THOMSON, eds, *Religion in Africa,* London, James Currey : 275-313.

TERRAY, E.

1978 « L'idéologique et la contradiction, à propos des travaux de Marc Augé », *L'Homme,* XVIII (3-4) : 123-138.

RÉSUMÉ

Il est temps de faire le point sur l'apport théorique et empirique de l'œuvre majeure de J. et J. Comaroff, Of Revelation and Revolution, dont deux tomes sont désormais parus (le troisième est en attente) et qui reste largement méconnue du public français. Cette anthropologie historique de l'évangélisme colonial est centrée sur la rencontre entre les missionnaires non-conformistes d'origine britannique et les Tswana d'Afrique du Sud. Le paradigme de l'interaction coloniale appliqué à une période qui s'étale de 1820 à 1920 rompt avec une lecture unilatérale en termes de domination et de résistance, pour mieux souligner les contradictions et les ambivalences de chacun des protagonistes et la double entente qui est au fondement des échanges. Mais le dialogue des formes symboliques qui sous-tend la dispute idéologique n'exclut pas le jeu des rapports de forces, une dialectique subtile où se négocie, dans la vie quotidienne et la culture matérielle, le rapport entre civilisation et évangélisation. La mobilisation des notions d'hégémonie et d'idéologie vient particulièrement éclairer le double jeu de la conversation et de la conversion religieuse en faisant toute sa place aux bricolages et à l'agencéité des natives. Ce vaste chantier ouvert par les Comaroff répond à un souci de synthèse ambitieux et fait appel à une « ethnographie sur archives » qui interpelle les historiens du fait colonial aussi bien que les anthropologues du contemporain.

ABSTRACT

Conversion and Conversation: The Paradoxes of Missionary Work. — What theoretical and empirical contributions have been made by J. & J. Comaroff's Of Revelation and Revolution, a major work of which two of the three volumes have already been published but that is not well known in France. This historical anthropology of colonial evangelization focuses on the meeting between Nonconformist missionaries of British origins and the Tswana in southern Africa. The pattern of colonial interactions during the period from 1820 to 1920 does not fit into a unilateral interpretation in terms of domination and resistance; instead, attention is drawn to the contradictions and ambivalence affecting all actors and to the mutual understanding that serves as the grounds for exchanges. However the dialog of symbolic forms underlying the ideological dispute does not exclude the interplay of forces, a subtle dialectic

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007

for negotiating, in everyday life and the material culture, the relation between civilization and evangelization. The activation of the notions of hegemony and ideology shed light on the interplay of conversation and religious conversion by making room for native initiatives. The Comaroff's vast, ambitious project entails an "ethnography of the archives" that challenges both historians specialized in the colonial era and anthropologists working on the present.

Mots-clés/Keywords : Tswana, conversion, entreprise missionnaire, hégémonie, interaction coloniale/Tswana, conversion, missionary work, hegemony, colonial interaction.

halshs-00194223, version 1 - 6 Dec 2007