

Vol. 11

Recherches en littérature et spiritualité



Édité par
Pierre Halen

Approches du roman et du théâtre missionnaires

Peter Lang

Introduction

Pierre HALEN (Université Paul Verlaine-Metz)

Les différents chapitres de cet ouvrage ont été suscités dans le cadre de journées d'études organisées les 17 et 18 septembre 2002 à l'Université de Metz, devenue aujourd'hui Université Paul Verlaine. Ces journées se plaçaient sous l'intitulé : *Le Roman missionnaire, un genre de conversion*. La formule avait alors été inspirée par un autre programme de recherche en cours, orienté vers la représentation littéraire de la conversion, et dont les travaux ont été publiés dans la même collection que celle où paraît le présent volume.

L'équipe « Littérature et spiritualité », désormais partie intégrante du Centre de recherche « Écritures », s'intéressait ainsi à un élément qui ne cesse d'apparaître aussi essentiel dans l'histoire humaine qu'en partie inthématisable, à savoir le changement. Le passage d'un état à l'autre, qu'il s'agisse de la mutation d'un individu ou d'une collectivité, de modifications matérielles ou culturelles, suppose une part d'inconnu, d'abandon de l'ancien pour un gain – et une perte – dont la mesure n'apparaît pas entièrement saisissable au départ. Intrinsèquement lié au temps, ce passage inclut en lui-même une forte dimension d'altérité, et c'est sans doute pourquoi le langage religieux, au sens le plus large, souvent l'accompagne. Comme si l'Autre, ou à tout le moins de l'autre, était engagé dans le changement et dans son nécessaire imaginaire, apparaissant sous les traits plus ou moins nets de l'Appelant, parfois d'une sorte de garant, figure de réconfort ou au contraire de menace, en amont ou en aval.

Ce n'est bien sûr là qu'une des manières d'appréhender le thème de la conversion, qui soulève de nombreuses problématiques. La conjonction entre ces multiples questionnements et les études post-coloniales, notamment consacrées à l'histoire culturelle de l'Afrique centrale, a suscité les présentes études du roman et du théâtre missionnaires. Cette production littéraire, si elle n'a guère retenu l'attention des historiens et des

critiques, n'en a pas moins connu un développement considérable et joué un rôle fondamental dans l'histoire des cultures modernes en Afrique, pour ne rien dire de sa place dans l'auto-image de l'Occident. Le changement et la conversion sont au cœur de ces textes fondamentalement narratifs, et ils le sont à deux niveaux emboîtés l'un dans l'autre. Le premier niveau, représenté immédiatement, a pour enjeu la conversion religieuse du missionnaire d'abord, – sa « vocation » –, celle du converti ensuite. Mais qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, individu et collectivité sont en même temps visés : si l'engagement du missionnaire est la métonymie d'un « renouveau » spirituel dans sa société d'origine, l'adhésion du nouveau baptisé l'est tout autant dans la sienne. Le second niveau, plus global et constituant bien davantage qu'une toile de fond pour le premier, a dès lors pour enjeu, pour les uns, une catholicité replacée à l'échelle du « concert des nations », mais aussi une réaffirmation de la vigueur nationale, un « renouveau » parallèle à celui qui s'exprime sous d'autres formes dans l'expansionnisme colonial lui-même. Pour les autres, l'enjeu est encore plus important, puisqu'il s'agit du passage de sociétés entières, en quelques décennies tout au plus, à de nouvelles organisations matérielles et culturelles ; on s'est entendu pour appeler ce passage global du terme de « Progrès », plus tard de celui de « développement » ; négativement, on a parlé aussi de « choc culturel », d'acculturation, de déchirement identitaire. Ces organisations furent importées par le fait colonial sans doute, mais plus spécifiquement, on s'en aperçoit mieux aujourd'hui, un demi-siècle après les indépendances, par les logiques marchandes que la colonisation amenait dans ses bagages, en même temps que ces nouveaux savoirs du monde dont l'armée, l'école, l'hôpital, l'entreprise et l'église ont été les lieux privilégiés.

On observera cependant que le savoir du monde construit et véhiculé par l'évangélisation se caractérise par une ambivalence, à l'égard du « progrès », que ne présentent pas les autres instances sociales où se construisait cette nouvelle mémoire : d'un côté, certes, la mission repose sur la conviction que la vie chrétienne est un « mieux » radical par rapport aux « pierres d'attente » qu'elle rencontrait dans les sociétés païennes ; en ce sens, elle se pense dans la logique d'un « progrès ». Et, certes aussi, nous y reviendrons, le message contenait des éléments appropriés aux mutations sociétaires à l'œuvre dans les autres secteurs

de la modernisation. Mais, d'un autre côté, l'essence même de la vie religieuse, le rapport intime de l'être humain à la divinité, y compris la représentation de son salut, est assurément d'un autre ordre que l'idée d'un progrès social et matériel ; ceci explique l'aspect parfois conservateur de certaines pratiques missionnaires, qui furent davantage orientées vers la dévotion et structurées par le projet de collectivités préservées des dangers du modernisme, notamment urbain et industriel. En outre, la spécificité du message évangélique est de constituer, virtuellement, un « signe de contradiction » permanent à l'égard de ce qui se donne pour les valeurs de la « réussite » sociale : puissance, richesse, domination, etc. De cette ambivalence découlent les relations parfois ambiguës des établissements missionnaires à l'égard du pouvoir temporel.

Il ne faudrait certes pas présenter toutes ces mutations comme des ruptures complètes, et l'opposition simpliste entre tradition et modernité, – d'inspiration colonialiste même si elle a connu de beaux jours dans la critique post-coloniale –, est à bien des égards fallacieuse. Ne serait-ce que parce que la tradition est elle-même renouvellement constant, ou encore, à l'inverse, parce que la modernité coloniale a pu elle-même présenter une forte teneur ancienne, véhiculant des rêveries européennes de restauration féodale (croisade, féodalité, création de royaumes pré-modernes...), voire, quelquefois, de retours à des primitivités plus antiques encore. L'histoire, envisagée sur le temps long, est elle aussi de nature à relativiser la nouveauté apportée par le fait colonial : l'Afrique centrale par exemple connaissait depuis longtemps les déplacements à longue distance, les « traversées » du continent et le commerce international, et elle avait même connu une longue période de première christianisation autrefois¹ ; et en aval, les indépendances n'ont bien sûr rien changé, au contraire, aux modernisations qui étaient à l'œuvre.

Le fait est malgré tout que l'installation des Européens à la fin du 19^e siècle et leur domination politique entraînent néanmoins une réorganisation matérielle et symbolique profonde et rapide ; elle s'étendra vers les confins les plus écartés des villes qui s'édifient et des voies de

1 Voir, pour une synthèse historique récente, le très beau catalogue *La Mémoire du Congo. Le temps colonial*. Sous la dir. de Jean-Luc Vellut. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique centrale (MRAC) / [Gand], éditions Snoeck-Ducaju & Zoon, 2005, 271 p., ill.

communication qui se construisent ou qui sont exploitées intensivement comme les cours d'eau navigables. Dans cette réorganisation, le rôle des missions religieuses est essentiel. Elles poursuivent, bien entendu, leurs fins propres, de propagation de la foi et des modèles de vie chrétienne ; ces fins ne sont pas celles de l'État colonial, et les épisodes ne manquent pas, en Afrique centrale par exemple, pour illustrer l'autonomie relative de ces deux instances, parfois les éléments de désaccord fondamental, depuis la dénonciation des violences liées au *Red Rubber* par les missions protestantes, jusqu'au manifeste de *Conscience africaine* en 1956, conçu par le milieu des « évolués » catholiques de Léopoldville, en passant par les tendances neutralistes affichées par Mgr de Hemptinne pendant le Second conflit mondial. On pourrait d'ailleurs prolonger cette série dans l'histoire post-coloniale, en rappelant les difficiles rapports du régime Mobutu avec l'Église catholique de son pays. Cette divergence n'empêche pas, on le sait, que l'État et les missions se soient aussi appuyés l'un sur l'autre. Si les secondes ont assurément bénéficié du soutien matériel du premier (la sécurité, les voies de communication, les facilités d'implantation, etc.), elles lui ont aussi rendu d'éminents services en organisant, à très peu de frais pour l'État qui les subventionnait, la plupart des institutions scolaires, et de nombreuses activités dans le domaine sanitaire, social, culturel et même universitaire. Elles ont ainsi mis en place ce qu'on appellerait en Belgique un « pilier » de la société, permettant au colonisé de s'insérer dans un nouveau devenir, canalisant les trajectoires sociales. Cette prise en charge, certes, s'est effectuée parallèlement dans le réseau militaire et dans les entreprises économiques, ou encore par l'action administrative des centres « extra-coutumiers », mais l'impact des missions a de toute évidence été le plus large.

La nouvelle identité du baptisé n'était pas seulement une sorte de sésame ouvrant bien des portes : il y avait évidemment, en contrepartie, un prix à payer, un nom de baptême à porter, des comportements à adopter, des habitudes à abandonner. L'adhésion au christianisme touche aussi l'individu au niveau le plus intime de son être, sans bouleverser complètement la religiosité qui caractérise la « philosophie bantoue », mais en la reconfigurant de manière sensible dans sa teneur et dans ses expressions concrètes, qui peuvent conduire à la vie consacrée ou, de manière plus fondamentale, à l'adoption d'un nouveau modèle familial

ou de nouveaux modèles de communauté sociale. Mais l'essentiel, du point de vue collectif, est sûrement dans la diffusion d'une nouvelle identité individuelle, liée à l'idée d'un Salut personnel. Par la foi ou par les œuvres, mais à l'échelle du Moi singulier, en lien avec une communauté humaine nouvelle, élargie à l'échelle locale ou planétaire, et faite elle aussi de Moi singuliers : les solidarités se déplacent, se reconfigurent, dénouant ou relâchant certains nœuds pour en établir de nouveaux. Les associations d'anciens élèves de telle congrégation en sont un clair exemple. Il est clair que ce changement-là a été particulièrement propice au développement de nouveaux modèles sociétaux et notamment économiques. De la maison familiale en milieu urbain aux nouveaux métiers et carrières en passant par les apprentissages scolaires, l'individu, s'il veut assurer à lui-même et aux siens une « réussite », doit « faire ses preuves », obtenir de nouveaux certificats qui, sans annuler la pertinence des anciennes protections familiales, claniques, « ethniques », etc., que l'on peut et doit éventuellement toujours pouvoir faire jouer, entrent en concurrence avec elles et en relativisent la portée. De nouvelles mémoires, programmatiques, se sont ainsi constituées, modernes si l'on veut, urbaines le plus souvent, délimitant de nouveaux territoires sociaux et des topologies aujourd'hui séculaires².

Cet impact global de l'activité missionnaire s'est fait sentir profondément dans la vie culturelle, et notamment dans l'histoire littéraire, des aspects les plus textuels aux aspects imaginaires, sans oublier les réalités matérielles : rôle de l'imprimerie et de l'imprimé, constitution des lectorats, mise en place de structures d'édition et de diffusion, tous éléments qui vont accélérer, en somme, la constitution d'un champ littéraire national. Contentons-nous de rappeler qu'aujourd'hui encore, par exemple, le réseau Médiaspaul, autrefois Saint-Paul Afrique, est le pôle le plus stable et certainement l'un des plus efficaces à l'échelle locale, dans l'impression, l'édition et la commercialisation du livre en

2 Voir les travaux de B. Jewsiewicki et Donatien Dibwe concernant Lubumbashi. Pour un échantillon exemplaire de ces « mémoires », voir la publication récente : Clémentine Madyia FAÏK-NZUJI, *Tu le leur diras. Le récit véridique d'une famille congolaise plongée au cœur de l'histoire de son pays*. Bruxelles, Alice éditions, coll. Histoire[s], 2005, 368 p., ill.

République démocratique du Congo³. Ou, auparavant, le cas de la Bibliothèque de l'Étoile lancée par les Jésuites, série éditoriale qui, avec ses petites brochures agrafées qu'on pouvait obtenir par abonnement, a joué un rôle essentiel dans le rapport des colonisés avec l'imprimé, le savoir « scholastique » et l'écriture⁴.

Ces aspects, déjà bien mis en lumière dans l'essai consacré par Mukala Kadima-Nzuji à la littérature congolaise, ont été développés par Charles Djungu-Simba dans une thèse récente⁵. Le même auteur analyse ici un cas particulier mais extrêmement significatif, celui d'une pièce de théâtre rédigée en lingala par un auteur missionnaire, et dont la version en langue française, qui est aussi la version publiée par la voie de l'imprimé, est due à un abbé congolais. Le caractère édifiant du récit, où se fictionalise la lutte pour entrer dans la nouvelle mémoire de la modernité, importe moins ici que cette double opération successive : le missionnaire européen privilégie la représentation théâtrale et la langue africaine, son collègue africain consacre du temps, quelques années plus tard, à traduire la pièce en français et à produire un livre destiné à la lecture. Cela ne cadre pas exactement avec les idées reçues sur l'histoire coloniale (d'après lesquelles on aurait dû trouver un missionnaire dédaigneux des cultures et des langues africaines, et à l'inverse un auteur congolais surtout soucieux de valoriser les traditions locales), mais ces faits d'histoire sont éloquents. On peut y voir deux stratégies distinctes dans la diffusion du message chrétien, mais peut-être s'agit-il aussi de deux époques différentes, dans le contexte des mutations rapides qu'entraîne le Second conflit mondial ; elles sont séparées par la fin de la guerre et par la mise en place progressive de cette « nation congolaise »

3 Charles DJUNGU-SIMBA K., « Le fonds littéraire Médiaspaul (RD Congo) entre la spiritualité et la littérarité », dans *I Colori dello spirito*. Vol. IV : *Congo-Kinshasa*. A cura di Anna Soncini Fratta. Bologna, CLUEB, coll. Bussola. Atti di ricerca, seminari e convegni, n° 25, 2001, p. 85-102.

4 A. LEYSBETH, « La bibliothèque de l'Étoile : l'épopée d'une édition pour une édition d'épopées », dans *Les Jésuites au Congo-Zaïre. Cent ans d'épopée*. Bruxelles, AEMS éditions, 1995, p. 253-258.

5 Mukala KADIMA-NZUJI, *La Littérature zaïroise de langue française (1945-1965)*. Paris, Karthala / ACCT, 1984, 342 p. ; Charles DJUNGU-SIMBA K., *L'Institution littéraire au Congo/Zaïre. Morphologie du champ littéraire congolais (1939-2004)*. Thèse de doctorat. Dir. P. Halen & Ch. Berg. Universiteit Antwerpen, 2004, 333 p.

dont le dessein se précisait dans l'esprit de ceux que désignait alors l'étiquette d'« évolués ».

De la performance théâtrale ou de l'édition d'un livre, il est sans doute vain de se demander lequel de ces deux modes de publication a eu le plus d'impact. Le fait est que l'histoire du théâtre présente une certaine continuité en Afrique centrale, des premières pièces composées à l'intention des milieux scolaires par les missionnaires scheutistes, aux réalisations « authentiques » du Théâtre National du Zaïre : il est significatif que celui-ci ait été dirigé longtemps par Albert Mongita, ancien élève des scheutistes, et ancien moniteur dans leurs écoles où il pratiqua la scène en amateur avant de devenir le premier auteur dramatique du pays, à l'époque, encore coloniale, du Musée de la Vie indigène de Léopoldville. Certes, tout ne se ramène pas aux origines, mais l'influence du théâtre missionnaire sur les élèves des petits et grands séminaires ne saurait être minimisée : ce furent en pratique les seuls établissements d'enseignement supérieur à exister en Afrique centrale pendant longtemps, et toute la première génération d'intellectuels en est sortie. En se penchant ici sur l'œuvre dramatique du Père Bontinck, par ailleurs historien et enseignant qui joua un rôle considérable sur la colline de l'Université de Kinshasa, Antoine Muikilu Ndaye ne fait pas qu'explorer un chapitre méconnu de l'histoire culturelle congolaise : il montre des orientations, des stratégies, des enjeux, qui tous concernent directement l'organisation des mémoires nouvelles dont il était question ci-dessus. Signalons que l'auteur complète ici des recherches sur le théâtre missionnaire qui lui avaient déjà permis d'éclairer considérablement la période des débuts, à partir de la fin du XIX^e siècle.

Sur l'autre versant de l'écriture missionnaire, celui qui était destiné à la sensibilisation des publics occidentaux, le théâtre, et la performance spectaculaire en général, ont une égale importance. Les visées, les codes culturels, les supports matériels sont bien entendu très différents, et l'on ne répètera jamais assez qu'en matière de littérature « coloniale » au sens large, il est indispensable de faire le départ entre les champs de production distincts au sein desquels les œuvres se proposent. La communication vers ou dans le champ métropolitain a ses règles propres, ses codes, ses canaux, ses infrastructures. On trouvera une solide réflexion critique

à cet égard dans les travaux de Jean Pirotte⁶, ou, plus récemment, dans les éditions des textes laissés par le Père scheutiste Émeri Cambier et le jésuite Fernand Allard⁷ ; des précautions de l'historien à propos de l'utilisation des sources potentielles que constituent les correspondances plus ou moins « ouvertes », ou les journaux tenus par des missionnaires et souvent publiés de manière très sélective par les revues des congrégations en Europe, le spécialiste des médias comme le critique littéraire peuvent faire leur bien. Il s'agit d'une vaste production pluriséculaire, puisqu'elle remonte aux « découvertes » du XV^e s., et au sujet de laquelle on ne peut que renvoyer aux actes d'un colloque qui s'est tenu à Paris en janvier 2003 sur les « écritures de la mission⁸ ».

Au sein de ce corpus tourné vers les métropoles, les textes destinés à la scène forment un ensemble très particulier, dont on pourra se faire une idée grâce à la contribution de Brigitte Brasseur-Légrand à propos de la large diffusion qui a été réservée au récit des « Martyrs de l'Ouganda ». Cet épisode sanglant des débuts de la mission en Afrique centrale donnait d'emblée à l'entreprise missionnaire une orientation centrée sur le continent, ainsi pourvu de modèles indigènes, d'une mémoire locale, et le thème fut naturellement beaucoup exploité dans la catéchèse et la prédication sous toutes ses formes. Brigitte Brasseur en étudie ici la diffusion en Europe, sous la forme de livres et brochures diverses, mais

6 Jean PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflet de cinquante années d'évolution d'une mentalité (1889-1940)*. Louvain, Publications universitaires de Louvain, coll. Recueils de travaux d'histoire et de philologie, 6^e série, fasc. 2, 1973, LIII-429 p.

7 Emeri CAMBIER, *Correspondance du Congo (1888-1899). Un apprentissage missionnaire*. Sous la dir. de Jean-Luc Vellut. Rome, Institut historique belge de Rome, <vol. 48>, 2001, 478 p. ; Fernand ALLARD, *Journal du Congo (1905-1907). Un apprentissage missionnaire*. Texte présenté et commenté par Danielle Gallez. Publié sous la direction [et avec une préface de] Jean-Luc Vellut. Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, <Bibliothèque, vol. 49>, 2001, 338 p., ill. de photos NB. ; voir aussi Jean-Luc VELLUT, «Émeri Cambier (1865-1943), fondateur de la mission du Kasai. La production d'un missionnaire de légende», dans *Images de l'Afrique et du Congo-Zaïre dans les lettres belges de langue française et alentour. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 4-6 février 1993*. Édités par Pierre Halen et János Riesz. Bruxelles, Textyles-Éditions, 1993, 372 p. ; p. 39-74.

8 Voir Chantal PAISANT (dir.), *La Mission en textes et images, XVI^e-XX^e siècles*. Paris, Karthala, coll. Mémoires d'Églises, 2004, 520 p.

aussi sous la forme des grands spectacles avec chœurs parlés qui ont caractérisé l'entre-deux-guerres ; on peut les situer à la jointure entre les recherches avant-gardistes et le théâtre « de masse », l'adjectif « populaire » désignant assez bien l'ambivalence de ces productions : la littérature reste ici un moyen de communication parmi d'autres, mais cela n'empêche nullement la mise en œuvre de ressources esthétiques élaborées, et élaborées à partir d'une perception aigüe de ce que l'époque pouvait offrir en matière de projets originaux et novateurs.

L'écriture est un moyen aussi pour le Père Dupeyrat, polygraphe fécond et zélé propagandiste des missions en Papouasie, entre autres. Son œuvre, ici présentée et analysée par Jacques Marx, est pourtant aussi celle d'un écrivain à qui il arrive de céder aux plaisirs de la plume, et qui, dans des genres divers, met en jeu des rhétoriques. Le Père Dupeyrat est un autre exemple de modernité missionnaire, et dans ce cas d'adaptation rapide aux innovations de son temps dans le domaine des communications. Il montre aussi la sensibilité ethnologique qui fut celle de beaucoup de ses pairs, mêlée à une vision des choses très imprégnée par les conceptions eurocentriques du temps. Si le changement historique concerne la Papouasie et d'autres zones plus ou moins lointaines, il concerne aussi la Métropole française, comme Jacques Marx, qui vient de faire paraître *Le Pêché de la France*⁹, le montre bien : un « relèvement » peut en dire un autre.

C'est ce qui apparaît aussi, indirectement, dans la contribution qu'apporte Johan Lagae, historien de l'architecture, notamment coloniale, qui s'est intéressé à une figure singulière dans la propagande missionnaire adressée aux métropoles, c'est-à-dire aux pays bâilleurs de fonds et pourvoyeurs de vocations dévouées, qui étaient les destinataires en somme, en même temps que les adjuvants matériels, de l'action des congrégations. Cette figure singulière, celle du « frère bâtisseur », permet d'appréhender notamment la portée internationale du message missionnaire, bien au-delà des langues et des frontières entre pays industrialisés puisqu'il s'agit tout autant de la Suisse et des Pays-Bas que du Québec, de la France, de l'Allemagne ou de la Belgique. Si la mission

9 Jacques MARX, *Le Pêché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle*. Bruxelles, Espace de libertés – éditions du Centre d'action laïque, coll. Laïcité, 2005, 441 p.

sensibilise chacun de ces pays aux destinées des contrées « en développement », elle participe aussi à la construction d'une conscience, d'une « mémoire » commune à l'Occident. L'étude de J. Lagae précise aussi davantage les voies rhétoriques empruntées par le discours de la propagande missionnaire en général, notamment dans une très performante iconographie ; la place de la littérature, ici comme dans le propos de Jacques Marx, se définit dès lors par rapport à un ensemble plus vaste de moyens mis en œuvre pour susciter, en particulier, des vocations. L'impact réel de ces médias dépasse toutefois ce que peuvent révéler des statistiques de recrutement au sein de la congrégation elle-même : combien de jeunes lecteurs furent ainsi sensibilisés aux destinées des « territoires d'outre-mer » et de leurs populations¹⁰ ? combien de récepteurs de tous ces messages, littéraires, théâtraux, filmiques, voulurent être, sans devenir religieux pour autant, des « bâtisseurs » ? Bâtir : apporter le changement, c'est là un élément essentiel dans la conviction missionnaire de l'époque ; il ne suppose pas seulement une conception vectorisée du temps, mais aussi une représentation de l'espace comme proche, et même comme *prochain*, puisque le lieu où l'on s'engage à bâtir ne peut pas être le lieu « autre » de l'exotisme.

Bâtir ne se fait pourtant pas sans peine. Certes, le discours des revues missionnaires et celui des romans destinés à sensibiliser les jeunes recrues potentielles en Occident présentent volontiers des figures héroïques, triomphant des épreuves, qui s'agisse des Martyrs de l'Ouganda ou du frère Supersaxo, artisan de réalisations impressionnantes. Dans le roman *Sang noir* (1893), de l'abbé Vigneron, on trouve ainsi la représentation de missionnaires actifs, virils, responsables et finalement triomphants ; c'est pas tant de la résistance que leur opposeraient les populations africaines qu'ils ont raison, mais bien de la cruelle perfidie des négriers « arabisés », méprisant quant à eux les Noirs, et bien décidés à commettre leurs forfaits malgré toute la protection que pourrait apporter l'Europe à ces derniers. Aussi dramatiques et sanglants

10 Dans une contribution au colloque que nous n'avons pu recueillir pour ce volume, Jean-Pierre Jacquemin évoquait ainsi le rôle de ses lectures de jeunesse – notamment des écrits missionnaires – dans sa « vocation » ; le fait est qu'après plusieurs années d'enseignement et de recherche en Afrique, il est encore aujourd'hui un militant actif en faveur des littératures et des cultures africaines.

que soient les épisodes imaginés dans pareille fiction, la véritable épreuve dont le missionnaire doit triompher n'est pourtant pas dans de tels combats, qui ne mettent pas en cause le sens de son action.

Il arrive en effet que le Réel oppose au protagoniste des obstacles dont il n'a pas raison aussi aisément que l'ancien guide de montagne converti en chef de chantiers, ou l'« évêque français » du Manyéma, imaginé par l'abbé Vigneron à l'époque de l'antiesclavagisme militant. L'altérité culturelle des Papous, le manque de vocations de frères-bâisseurs en Europe, les jeux de pouvoir et les intérêts particuliers qui se disputent à la Cour du roi en Ouganda, les forces conservatrices un peu partout, sont déjà des freins plus considérables que l'action des négriers, qui apparaissent de toute manière déjà comme des exceptions anachroniques à la fin du XIX^e siècle. La littérature d'imagination a parfois fait de la résistance à l'action missionnaire un motif dont le développement est dans la logique (et la rhétorique) de l'exotisme : l'altérité ne se laisse pas toujours conquérir, ni même seulement connaître. On peut déjà l'illustrer par le thème évocateur de la fièvre du missionnaire qui, dans le *Roman d'un missionnaire* du Père jésuite Sagehomme¹¹, a néanmoins encore pour sens, au début du XX^e siècle, la relation d'une épreuve sanctifiante, d'autant plus méritante que sa nature est mystérieuse. Mais l'espèce de doute universel qui peu à peu envahit le personnage du Père Maxence, dans le roman *La Termitière*¹², de l'écrivain Daniel Gillès, est le signe d'une sorte d'échec bien plus lourd de conséquences : c'est le résultat de toute l'entreprise prométhéenne du « progrès » et du « développement » qui apparaît ainsi, en 1960, comme incertain et menacé. Il n'est pas indifférent que cette menace porte exemplairement sur la figure du missionnaire, entre autres signes textuels renvoyant à la situation coloniale en fin de régime : elle en était la facette matériellement désintéressée, le symbole le plus humanitaire pourrait-on dire en faisant s'entre-couper les époques, du *white man's burden*. Ici aussi, il est intéressant d'envisager les choses sur un temps long et en décloisonnant les corpus : si la figure littéraire du missionnaire est souvent celle d'un étranger lié à la domination pour la première génération des écrivains africains comme

11 G. SAGEHOMME (s.j.), *Le Roman d'un missionnaire*. Bruxelles, Mertens, 1913, 268 p. ; il existe plusieurs rééditions et retirages de cet ouvrage.

12 Daniel GILLÈS, *La Termitière*. Roman. Paris, Gallimard, 1960, 281 p.

chez Mongo Beti, sa mise en crise dans le roman *Cannibale* de Bolya¹³, à l'époque des « nouvelles écritures africaines », indique un malaise dans la civilisation bien plus profond, et une forme de désespérance, pour ne pas dire de dérélition.

L'écriture littéraire reste ainsi le lieu singulier où, tantôt, l'idéologie et le « message », pour ne pas dire la propagande, sont véhiculés, ce qui ouvre une discussion possible, déjà dans le texte lui-même, à propos des valeurs représentées ; tantôt c'est un lieu de déconstruction et de mise en cause, l'affrontement des idéologèmes pouvant ne plus déboucher que sur une sorte de champ de bataille dévasté, jonché de symboles exsangues.

Il est dès lors nécessaire aussi de s'intéresser aux auteurs missionnaires qui nourrissent quelque ambition littéraire dépassant le cadre de la prédication, qu'il s'agisse des publics métropolitains ou africains. Aux auteurs qui, en d'autres termes, pensent leur écriture ou leur activité esthétique en général dans une perspective de relative autonomie et visent à se tailler une place dans le champ artistique. C'est le cas, par exemple, en matière d'arts plastiques, du Père spiritain Maurice Briault, aquarelliste et dessinateur de talent qui ne se contenta pas de fournir en croquis pittoresques les publications de sa congrégation. De l'exposition de ses œuvres en 1996 à Paris, on retiendra bien des compositions attachantes, paysages et silhouettes d'Afrique centrale et d'Afrique de l'Ouest, mais aussi de Bretagne, d'Alsace, de Ténériffe, etc. Ces images procèdent d'un certain regard, souvent attendri, parfois un peu paternel, porté sur des mondes qui changent (en Afrique aussi bien qu'en Europe, c'est là un autre décloisonnement significatif, car elles ne sont pas sans nostalgie à l'égard des « traditions » qui disparaissent de l'un et de l'autre côtés) et dont elles sont les témoins.

Cet aspect créateur de la production missionnaire, que nous avons voulu illustrer en plaçant en couverture un dessin du Père Briault, est abordé ici par la contribution d'Honoré Vinck à propos du Père Alfons Walschap, frère de l'écrivain Gérard Walschap. Ce dernier, qui n'est pas mort jeune comme son frère, est devenu une figure de proue des lettres de langue néerlandaise ; on lui on doit notamment, mais ce n'est là

13 BOLYA, *Cannibale*. Paris, Pierre-Marcel Favre, coll. Roman, 1986, 191 p.

qu'une pièce relativement marginale dans son œuvre, un roman « congolais » : *Oproer in Congo* (1953, version française : *Insurrection au Congo*, 1956), qui enregistre déjà la fin du régime colonial. Son frère, écrivain-missionnaire, hésitera entre la musique et la littérature avant de privilégier cette dernière ; sa correspondance est très significative, d'abord, de la position d'un littéraire aux confins du champ métropolitain, champ qu'il cherche néanmoins à atteindre en publiant, dans le périodique le plus légitime : *Dietsche Warande en Belfort*, des récits dont les thématiques sont directement inspirées par les enjeux de l'entreprise missionnaire ; elle est révélatrice, ensuite, de ce que peut offrir l'écriture littéraire dans un tel contexte, comme espace d'observation et en même temps d'interrogation à l'égard des changements à l'œuvre dans les réalités sociales.

C'est ce dont témoigne le récit *Bolalimai* dont on trouvera ici une traduction française inédite ; il ne s'agit que d'un échantillon qui ne saurait représenter, c'est évident, la diversité des écritures missionnaires. Néanmoins, il est révélateur d'une écriture concertée, tendue par les effets de concaténation qui sont produits par la vitesse et la sobriété du récit, comme on en trouve chez bien des écrivains de l'entre-deux-guerres à la recherche d'une « simplicité » de l'énonciation, d'une « primitivité » de la phrase. Le dénuement de l'anecdote elle-même accuse le trait : ce qui se joue là est à la fois le « conflit colonial » dont parlait à la même époque le critique Joseph-Marie Jadot, avec le problématique emboîtement des valeurs et des usages, et singulièrement l'usage de l'écriture, symbole des nouveaux pouvoirs ; mais aussi bien les effets ambivalents de l'évangélisation elle-même, dont l'impact réel est ici mis en question.

Ces études ne constituent, certes, qu'autant d'« approches » d'un corpus peu exploré et cependant immense, même en le réduisant aux textes relevant directement de ce qu'on désigne habituellement par le terme de littérature. Des approches partielles, donc, mais qui éclairent chacune un aspect différent et essentiel de ce corpus : théâtre et prose narrative, publics métropolitains et africains, œuvres entièrement vouées à la diffusion d'un message ou procédant d'une volonté d'autonomie relative, texte et image, littérature et discours.

Même si leurs référents sont davantage situés en Afrique centrale que dans les autres parties du monde, et si elles concernent la période limitée qui s'étend grosso modo de 1870 à 1960, ces études sont donc diverses. C'est ce qui leur permet d'éclairer la portée internationale, pour ne pas dire mondiale ou même mondialisante, du phénomène de l'écriture missionnaire. Car, même travaillées par une double dimension nationale – celle des métropoles en concurrence, celle des « jeunes nations » en formation plus ou moins nette, dès l'époque de *Sang noir* –, les écritures missionnaires diffusent la représentation d'une solidarité alternative aux communautés strictement locales, tant en Occident que sur le terrain même de leur action. Elles témoignent aussi d'une vision particulière du pouvoir étatique : s'il y a des alliances et des soutiens à espérer, ceux-ci ne sont pas sacralisés ; leur importance est au contraire relativisée : il y a toujours un lieu autre par rapport à celui du pouvoir local. Elles répandent en même temps, nous l'avons dit, une représentation individuelle de la personne, appropriée aux nécessités nouvelles de l'administration et du marché économique, mais appropriée aussi à la prise de parole individuelle et singulièrement à la littérature comme lieu moderne du dire humain, procédant de consciences singulières et adressées à des consciences singulières.

Enfin, elles disent, mais parfois aussi contredisent, la représentation qui fut longtemps dominante en Occident, d'un Temps linéairement tendu vers un « salut » qui serait évaluable en termes de progrès matériel, scientifique et culturel ; la colonisation fut, parmi toutes les expressions de cette représentation depuis la Renaissance, l'une des plus symptomatiques, du fait même de l'ampleur de ce qui paraissait à « réaliser » dans ce qu'on percevait comme des « pays neufs ». Ce qu'elle put ou voulut effectivement accomplir, et la manière dont elle s'y prit, est une autre affaire ; le fait demeure, que l'entreprise missionnaire fut un agent essentiel de ce devenir, qui s'étend bien au-delà de la charnière des indépendances. Elle est donc aussi l'un des lieux textuels, et comme le miroir abîmé par les désenchantements et par la crise des modèles prométhéens du « progrès », où les mondes « post » (post-modernes, post-industriels, post-colonial) peuvent revenir se mirer pour mesurer ce qui, dans ce que

la Tunisienne Hélé Béji appelle *L'Imposture culturelle*¹⁴, a été délaissé : un rêve de civilisation au singulier, cette idée des Lumières sur laquelle s'appuie forcément aujourd'hui toute critique de la barbarie marchande¹⁵. Certes, les missions virent d'abord la barbarie du côté du paganisme, même si elles s'intéressèrent, dans un second temps, aux « pierres d'attente » et, parfois aussi, bien au-delà de cette conception utilitaire et stratégique, aux cultures et aux langues « indigènes ». Lorsqu'elles le firent, comme le montre exemplairement le cas du territoire « mongo » en Afrique centrale¹⁶, qui à divers égards est une construction missionnaire, ce fut sans pouvoir échapper à l'Histoire et au changement historique, et sans se soustraire à l'idée de « bâtir » qui nous paraît parfois, aujourd'hui, d'un autre Temps.

Bâtir, cela signifia souvent, dans la pratique missionnaire, « adapter » et « s'adapter ». Dans les années 1920, un congrès de « missiologie » prit même comme l'adaptation comme objet de réflexion. L'« exposé du problème » fut fait par le jésuite Pierre Charles, à qui l'on devra plus tard plusieurs publications contre les idéologies racistes, et des études d'« images du Noir » très en avance sur la mode que connaîtra ce genre de travaux après les années 1960. On y discuta notamment des « universités en pays de mission » mais aussi de « la nécessité d'un art chrétien indigène en pays de mission¹⁷ ». D'un côté, certes, le missionnaire ne cache pas sa raison d'être, qui est d'importer des éléments d'une culture allogène, et de participer à, voire de prendre la tête d'un mouvement global de transfert des savoirs. D'un autre côté, après sans doute une première époque moins nuancée, il spéculait sur l'indigénisation d'une partie

14 Hélé BÉJI, *L'Imposture culturelle*. Paris, Stock, 1997, 164 p.

15 Cf. l'éloquente imagerie de cet essai récent sur la mondialisation, dont le propos n'a bien sûr rien de religieux, encore moins de missionnaire : Philippe PIGNARRE et Isabelle STENGERS, *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte, 2005, 228 p.

16 Voir la contribution de H. Vinck ci-dessous, et Honoré VINCK, «L'influence des missionnaires sur la prise de conscience ethnique et politique des Mongo (Zaire), 1925-1965», dans *Revue africaine des Sciences de la Mission*, (Kinshasa), n° 4, juin 1996, p. 131-148.

17 *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de Missiologie de Louvain (1926)*. Préf. de P. Meulenyzer. Louvain, Museum Lessianum, Section missiologique n° 6, 1926, VII-263 p.

au moins des éléments allogènes : artisanat et décoration, musique et chant liturgique, vêtements sacerdotaux, etc. Cet art missionnaire, y inclus les productions d'artistes qui n'étaient pas missionnaires eux-mêmes, mais auxquels furent passées des commandes spécifiques, procède donc d'emblée de ce qu'on appellerait aujourd'hui un métissage. Il connut des réalisations plus ou moins fameuses comme, après 1945, les sculptures de François Goddard ou les grands ensembles choraux comme ceux de la « Chorale indigène d'Élisabethville » ; son animateur, Arnold Lamoral, parla à l'époque – c'est aussi celle où se développent les orchestres de variétés, mais ceux-là se revendiquent plutôt d'influences cubaines – d'une « renaissance de la musique bantoue ». Le fait est que c'est dans de telles réalisations que s'aperçoivent, à la fois, l'importance de l'activité missionnaire dans l'histoire culturelle et intellectuelle des « jeunes nations », et ce qu'on peut à bon droit appeler leur modernité, puisqu'elles contribuent à fonder et qu'en même temps elles illustrent des identités nouvelles, ouvertes sur des inspirations à la fois locales et globales. Il en va de même pour la production littéraire : si, à destination des publics métropolitains, c'est souvent le missionnaire européen qui est mis en évidence, les œuvres d'imagination à destination des lectorats et des publics africains seront le plus souvent « afro-centrées ». Leur thème de prédilection est, bien sûr, le changement, son prix, ses enjeux. Appeler ce changement « renaissance » n'est guère qu'une façon d'afficher une authenticité certes contestable, mais c'est une manière aussi de protester d'une couleur locale à rebours des simplismes de l'assimilation. On aperçoit ainsi la richesse et le nombre des pistes qui restent à explorer dans ce champ particulier de l'histoire de l'écriture.